

296
D227

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

LE JUDAISME AU TEMPS DU CHRIST

par le R. P. DANIELOU S. J.



Ad modum manuscripti

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

57060

LE JUDAÏSME

AU TEMPS DU CHRIST

L'objet de ce cours est le judaïsme de l'époque du Christ, tel que nous le connaissons à travers les textes qui nous sont parvenus. C'est dire que notre méthode sera surtout littéraire. Il s'agira d'une introduction à la littérature du judaïsme ancien. C'est dire que nous laisserons de côté l'aspect proprement historique. Il existe d'excellentes histoires du judaïsme au temps du christ auxquelles nous renverrons le cas échéant. Les limites historiques de l'époque étudiée vont du second siècle avant le Christ au second siècle après lui. Dans ces oeuvres littéraires, nous nous attacherons avant tout à la pensée religieuse. D'ailleurs c'est leur contenu presque exclusif. Pour chacun des grands secteurs de cette littérature, nous indiquerons d'abord les principaux ouvrages, en les étudiant brièvement, puis nous traiterons les questions théologiques qui y sont développées.

Nous étudierons d'abord la littérature du judaïsme palestinien. Elle présente trois groupes principaux. Le premier est celui des oeuvres non canoniques qui constituent ce qu'on appelle les apocryphes de l'Ancien Testament : apocalypses comme le Livre d'Hénoch ou le IVème Esdras, Psaumes de Salomon, Jubilés, Testament des XII Patriarches. Nous consacrerons ensuite une section particulière aux manuscrits découverts dans les grottes de Qumran et qui constituent la bibliothèque d'une secte particulière. Enfin il faudrait parler des origines de la littérature talmudique, la Mischna et les plus anciens midrashim, dont la rédaction définitive est postérieure à l'époque que nous étudions, mais qui contient des éléments plus anciens.

Nous en viendrons ensuite au judaïsme hellénistique, celui de la Diaspora. Du point de vue littéraire, le seul centre vraiment important est Alexandrie. C'est à Alexandrie que se rattache d'abord la traduction des LXX, qui constitue le premier genre de la littérature alexandrine et qui est à bien des égards une oeuvre originale. Viennent ensuite la lettre d'Aristée, Aristobule et enfin une oeuvre d'immense importance pour l'histoire de la théologie chrétienne, celle de Philon. La fin du 1er siècle après J.C. nous vaut quelques oeuvres qui viennent d'autres domaines de la Diaspora. Flavius Josèphe, notre grande source pour l'histoire du judaïsme à cette époque a écrit à Rome. Le IVème livre des Macchabées a été rédigé semble-t-il à Antioche. Les livres Sibyllins sont de provenance diverse.

Il est inutile de souligner l'importance de la connaissance de cette littérature pour les origines chrétiennes. Le christianisme est né en milieu juif et y a connu son premier développement. Saint Paul est nourri d'apocalyptique et d'exégèse rabbinique. La liturgie chrétienne plonge à bien des égards dans la liturgie juive que nous fait connaître Mischna. Les manuscrits de Qumran nous introduisent dans un milieu tout proche de celui où Jean Baptiste a prêché. Les LXX ont fourni aux auteurs du Nouveau Testament la langue qu'ils ont utilisée. Philon a fondé la théologie biblique d'expression grecque et son influence a été immense sur un Clément d'Alexandrie et un Origène. La littérature du Judaïsme nous fournit le chaînon intermédiaire entre l'Ancien et le Nouveau Testament et sa connaissance est indispensable à une pleine intelligence de celui-ci.

BIBLIOGRAPHIE

- E. SCHÜRER, GESCHICHTE DES JUDISCHEN VOLKES, Leipzig, 1907, 3 vol.
- GEORGE FOOT MOORE, JUDAISM IN THE FIRST CENTURIE OF CHRISTIAN ERA, Londres, 1927, 2 vol.
- W. BOUSSSET, DIE RELIGION DES JUDENTUMS IM SPÄTHELLENISCHEN ZEIT-ALTER, 3^e éd. Tübingen 1926

Cours O.C.I.

- H. BARON, HISTOIRE D'ISRAEL, trad. fr., Paris 1954
- M.J. LAGRANGE, LE JUDAISME AVANT J.C., Paris, 1931
- J. BONSIRVEN, LE JUDAISME PALESTINNIEN AU TEMPS DE J.C., Paris, 1935,
- JUDAISME, S.D.B. Paris, 1948
- C. GUIGNEBERT, LE MONDE JUIF VERS LE TEMPS DE JESUS, Paris, 1935
- W.O.E. OESTERLEY, A HISTORY OF ISRAEL, II, Oxford, 1934
- W. ALBRIGHT, DE L'AGE DE PIERRE A LA CHRETIENITE, 244-280, trad., ff., Paris 1951
- A. LODS, HISTOIRE DE LA LITTERATURE HEBRAIQUE ET JUIVE, Paris 1950
- M. SIMON, VERUS ISRAEL, Paris, 1948.
- J. van GOUDEVER, BIBLICAL CALENDERS, LEYDE 1959
- J. JEREMIAS, HEILIGEN GRAEBER IN JESU UMWELT, GOETTINGEN 1958
- E. GOODENOUGH, JEWISH SYMBOLS IN GRECO-ROMAN PERIOD, NEW-YORK, 1952-1960

Première Partie

LE JUDAISME PALESTINIEN

Chapitre I

LES COURANTS RELIGIEUX

La distinction du judaïsme palestinien et du judaïsme de la Diaspora ne doit pas être trop poussée. D'une part elle n'empêche pas la foncière unité du judaïsme quant à ses réalités constitutives : l'intransigeance du monothéisme et la pratique des observances. En ce sens, sur le plan religieux les quelques sept millions de juifs qui sont répandus dans l'Empire Romain restent profondément fidèles à leur foi. D'ailleurs les échanges entre les juifs de la Diaspora et ceux de la Métropole sont constants. Le Temple reste, jusqu'en 70, le centre de la vie religieuse des Juifs du monde entier. Ceux-ci versent la dîme pour son entretien et s'y rendent à l'occasion des grandes fêtes.

Par ailleurs, les Juifs de Palestine sont bien plus au contact du monde hellénistique qu'on ne l'imagine souvent. Le territoire de Palestine comprend des zones entières qui sont habitées par des Grecs : les principales sont la zone côtière, avec les ports d'Ascalon, de Joppée et surtout de Césarée, qu'Hérode le Grand aménage en ville grecque, et par ailleurs la Décapole où Gadara en particulier est un foyer important de culture grecque (1). L'archéologie palestinienne montre, depuis une date ancienne, une abondance de vases, statues et autres objets grecs. Beaucoup de Juifs portent simultanément

(1) Abel, "Histoire de la Palestine", I, pp. 265-281. Voir aussi S. LIEBERMANN, HELLENISM IN JEWISH PALESTINE, NEW-YORK, 1950.

ment un nom grec et un nom araméen. Les violentes réactions, à partir de celle de Mathathias contre Antiochus Epiphane au début du second siècle, contre tout ce qui allait à violer la Loi juive n'ont pas empêché sur le plan culturel l'influence de l'hellénisme de s'exercer (1). Des Juifs aussi farouchement zélés pour la Loi que les Pharisiens se sont inspirés à bien des égards de la παιδεία (paidéia) grecque pour la formation scolaire juive.

Reste avec cela que le Judaïsme palestinien présente des traits originaux qui en justifient une étude particulière. Le premier est d'ordre linguistique. Tandis que les Juifs de la Diaspora parlent grec et ignorent l'hébreu, les Juifs de Palestine parlent araméen et l'hébreu reste leur langue littéraire. Les manuscrits de Qumran, les fragments d'apocalypse retrouvés sont en hébreu. Par ailleurs, la réaction contre l'hellénisation religieuse, a amené aussi une réaction contre la culture grecque. Les malades des Grecs et des Romains ont amené les Juifs de Palestine à se replier sur eux-mêmes. Enfin dans le judaïsme palestinien, le problème politique a une importance capitale, qu'il n'a pas pour les Juifs de la Diaspora. Et tout ceci contribue à lui donner ainsi une physionomie religieuse propre.

Cette physionomie est très complexe. L'histoire des Juifs de Palestine depuis le retour de l'exil a été tourmentée. Ils ont passé de l'hégémonie perse à celle des Macédoniens et ont été partagés alors entre les Lagides d'Egypte et les Séleucides de Syrie. Ils ont connu une période d'indépendance avec les Macchabées. Ils sont retombés ensuite sous l'hégémonie romaine. Ils ont connu un régime de protectorat avec Hérode le Grand, puis à nouveau le gouvernement des procurateurs. Et enfin en 70, Jérusalem a été prise par Titus, après le siège terrible que nous a décrit Joseph. Les rabbins alors ont émigré à Jabné. Des sursauts d'indépendance ont encore secoué le désert de Juda, jusqu'à l'anéantissement de la dernière révolte, celle de Bar Kokéba, en 135, et le remplacement de Jérusalem par Aelia Capitolina. C'est à travers ces événements et en grande partie en relation avec eux que nous voyons l'apparition successive des courants religieux du judaïsme (2).

On s'en tient ici généralement à ce que nous disent l'Evangile et Joseph. L'Evangile connaît les Pharisiens et les Sadducéens. Il fait allusion aussi aux Hérodiens (Mth., XXII, 16; Mc., III, 6; XII, 13). Il nomme Simon le Zélote (Lc., VI, 15). Joseph, dans plusieurs passages, distingue trois sectes (αἵρεσες) chez les juifs.

Il faut citer le plus célèbre de ces passages : "Dans ce temps-là, il y avait trois sectes chez les Juifs, qui pensaient différemment des choses humaines. On les nommait les Pharisiens, les Sadducéens et les Esséniens. Les Pharisiens disent que certaines choses, non pas toutes, sont l'oeuvre du destin, que pour d'autres il est en notre pouvoir qu'elles se produisent ou non. Les Esséniens montrent que le destin est le maître de tout, que rien n'arrive aux hommes qui ne soit selon son arrêt. Les Sadducéens suppriment le destin, pensant que les choses humaines n'arrivent pas à leur terme de son fait, mais que tout dépend de nous-mêmes". (Ant., XIII, 5, 9).

On remarque dans ce texte la présence des Esséniens, mis sur le même plan que les deux autres grandes sectes. Or ils ne sont pas nommés dans le Nouveau Testament. C'est un problème qu'il nous faudra considérer. De plus les caractères des trois sectes sont au premier abord déconcertants, exprimés qu'ils sont en vocabulaire stoïcien. Mais en réalité ils expriment très exactement la position des trois sectes sur "les choses humaines" c'est-à-dire l'histoire. Les Esséniens sont les disciples de Daniel et des Apocalypses. Ils attendent le jugement inéluctable de Dieu. Les Sadducéens sont des politiques, qui estiment que son destin temporel est entre les mains de l'homme seul. Quant aux Pharisiens, tout en donnant une signification religieuse aux événements, ils ne pensent pas que cela dispense cependant les hommes de s'efforcer d'influer sur eux.

(1) Voir Albright, loc. cit. pp. 256-264.

(2) Voir M. SIMON, LES SECTES JUIVES AU TEMPS DE JESUS, P.U.F. 1960.

Ainsi les Évangiles nomment : Sadducéens, Pharisiens, Zélotes, Hérodéens; Josèphe : Sadducéens, Pharisiens, Esséniens, auxquels il ajoute les Zélotes. Mais nous avons d'autres listes chez les écrivains de l'antiquité. Justin, dans le DIALOGUE avec le juif Tryphon, explique à celui-ci qu'il y a des hérétiques chez les chrétiens, qui ne méritent pas le nom de chrétien. Et il continue en disant : "De même un bon juge ne reconnaîtra pas pour Juifs des Sadducéens ou ces hérésies similaires des Génistes, Méristes, Galiléens, Helléniens, Pharisiens et Baptistes" LXXX,4). On notera que Justin confond ici les αἱρεῖς de Josèphe qui sont des partis avec l'hérésie comme hétérodoxie. Il est clair que les Pharisiens et les Sadducéens ne sont pas des hétérodoxes.

Mais le plus curieux, ce sont les nouvelles sectes qu'il indique. Les Génistes, d'après Isidore de Séville, sont des "racistes", qui condamnaient tout mariage avec des étrangères (Et., VIII, 4); les Méristes font des distinctions dans l'Écriture, rejetant certains textes et les attribuant au mauvais esprit (Et. VIII,4) : ceci se retrouve chez les judéo-chrétiens hétérodoxes, avec leur théorie des fausses péricopes (1); les Galiléens désignent sans doute les Zélotes; les Helléniens sont plus difficiles à identifier. Hégésippe (Eusèbe, Hist. Eccl. IV, 29,5) écrit de son côté : "Il y avait des courants divers parmi les gens de la circoncision, Esséniens, Galiléens, Baptistes, Masbothéens, Samaritains, Sadducéens, Pharisiens". Nous noterons ici deux groupes importants : les Baptistes et les Samaritains. Les Masbothéens sont à rapprocher des Baptistes. Epiphane, en dehors des groupes déjà connus, nomme les Hérodéens, les Nazaréens, les Osséens (Adv.haer., I, 1,14).

Si nous prenons les auteurs modernes nous rencontrons des classifications parallèles. Le Père Bonsirven (Judaïsme, palestinien, p. 41 et sq.) nomme les Hassidéens, les Pauvres d'Israël, les Sadducéens, les Pharisiens, les Zélotes, les Haberim ou confrères, les Ammé ha'arès, les Esséniens, la Secte de Damas (qui est celle dont on a retrouvé les ouvrages à Qumran). Guignebert nomme les Sadducéens, les Pharisiens, les Zélotes, les Esséniens, les Samaritains, la secte de Damas, les Nazaréens, les Habérim, les Ammé ha'arès (Le monde juif, P. 209-271). La relation de ces diverses listes n'est pas claire. Sans doute certains groupes sont-ils désignés par des noms différents selon les auteurs. Reste - et c'est ce que nous voulions montrer - que nous sommes en présence d'une situation très complexe. (2)

I - LES SADDUCEENS

Les Sadducéens et les Pharisiens sont les deux grandes sectes rivales à l'intérieur du Judaïsme orthodoxe. Elles nous apparaissent ainsi, aussi bien chez Josèphe que dans le Nouveau Testament. Elles sont apparues à peu près simultanément vers 130, sous la dynastie hasmonéenne, une fois dé-

(1) H.J. Schoeps, "Theologie und Geschichte des Judentums", 1949, p.179 et sq. M. SIMON ("Les sectes juives au temps de Jésus", pp.81-82) propose une autre solution: les génistes seraient les "minim" du Talmud, les "hérétiques" au sens générale; les méristes seraient des dualistes à tendance gnostique.

(2) Les recherches de Hans Joachim Schoeps sur le judéo-christianisme montrent que les groupes chrétiens hétérodoxes prolongent sur bien des points des sectes juives.

passée la période militante de la lutte contre les Séleucides (1). Elles sont certainement dans le prolongement de tendances antérieures, mais c'est seulement alors qu'elles prennent consistance de partis. Elles représentent les deux principaux courants du Judaïsme, à l'époque que nous étudions. L'influence sadducéenne prédominante d'abord, ira sans cesse en déclinant.

Les Sadducéens représentent la tendance conservatrice (2). Ceci tient au milieu dans lequel ils se recrutaient principalement, celui des prêtres et des chefs des grandes familles, descendants de ceux qui avaient fondé la communauté de Jérusalem au retour de l'exil et qui constituaient l'aristocratie dirigeante (3). Le mot "sadducéen" vient de Sadok, grand-prêtre au temps de Salomon, et qui était l'ancêtre de l'une des plus importantes lignées sacerdotales. C'est à cette lignée qu'appartenait Simon, le grand-prêtre dont Ben-Sira fait le portrait dans l'ECCLÉSIASTIQUE. C'est à elle aussi qu'appartenait Onias, le grand-prêtre qui fut supplanté sous Antiochus Epiphane par Ménélas, de la famille des Tobiades, et qui fut assassiné à Antioche. Les Sadocides forment alors une opposition aux grands-prêtres considérés comme illégitimes et complices des rois de Syrie. Onias IV s'enfuit en Egypte où il fonde un temple dissident à Léontopolis. Un autre groupe se sépare définitivement du sacerdoce officiel : il est à l'origine des Esséniens que les Manuscrits de la Mer Morte appellent aussi Sadocides. Enfin certains restent à Jérusalem et se rallient à la dynastie des Asmonéens. Ce sont eux que Josèph appelle Sadducéens.

Après la chute des Asmonéens, Hérode fait appel pour le haut pontificat à la maison de Boetos; qui se rattache aux Sadocides réfugiés en Egypte. Les grands-prêtres de cette lignée sont étroitement associés à la politique hérodiennne d'alliance avec Rome. La tradition juive distingue ces Boetosiens des Sadducéens. En fait ils ont beaucoup de traits communs. Toutefois les Sadducéens restent plus attachés à la tradition de l'état sacerdotal centré sur le Temple et restent réticents à l'égard des Hérodes. Ils constituent ainsi un parti bien défini, qui s'effondrera avec la chute du Temple en 70. On remarquera qu'il y a ainsi au moins trois groupes issus de la lignée de Sadok : les Sadducéens, les fils de Sadok de Qumran ou Esséniens, et les Boetosiens. (4)

Sur le plan religieux, ils sont partisans de la Tôra seule et rejettent les traditions qui s'y sont ajoutées (Josèphe, Ant. XVI, 10, 6) (5). Par ces traditions, il faut entendre la *halakha*, tout le système de jurisprudence que les scribes commençaient à élaborer et qui constituera plus tard la Mischna (6). Mais il faut entendre aussi un certain nombre de doctrines qui apparaissent à l'époque où nous sommes.

-
- (1) Albright, "De l'âge de pierre à la chrétienté", p. 259.
 (2) Jeremias, "Jerusalem zur Zeit Jesu" (P. 95-100). Les Pères de l'Eglise les rapprochent des Samaritains (Origène, contre Cels., 1, 49; Hipp., Phil., IX, 29).
 (3) Josèph, Ant., XVIII, 2, 4; XIII, 10, 6; Bell, 11, 14.
 (4) Voir MEYER, art. "Saddoukaïos", TWNT, VII, 35-54.
 (5) Origène affirme qu'ils renaient seulement le Pentateuque et rejetaient les Prophètes et les Hagiographes (contre Cels., 1, 49).
 (6) Les Sadducéens paraissent aussi avoir défendu le calendrier solaire ancien contre les innovations pharisiennes (A. JAUBERT, "Jésus et le calendrier de Qumran", N.T.S., 7, (1950), pp. 1-11).

Ces doctrines sont d'abord la résurrection des corps. Le texte de Josèphe ici est curieux :

"Ils nient la persistance de l'âme après la mort, les châtiments et les récompenses de l'autre monde" (Bell. Jud., II, 8, 14). La première partie de la phrase est ambiguë. Jamais un Juif n'a nié la persistance de la vie après la mort. Mais le problème théologique posé alors, en particulier à l'occasion des Juifs tués dans la guerre contre les Séleucides, est celui du destin qui suit la mort, les Pharisiens assurant que ceux qui mourraient pour la Loi, ressusciteraient les Sadducéens le niant. Le Nouveau Testament nous montre en effet les disputes des Sadducéens et des Pharisiens à propos de la résurrection (Mth. XXII, 34; Mc., XII, 18; Luc. XX, 20).

Les Actes des Apôtres nous apprennent qu'ils rejetaient aussi la doctrine des anges, qui se développe alors.

Le passage est curieux. Il s'agit de Paul devant le Sanhédrin : "Paul, sachant qu'une partie de l'assemblée était composée de pharisiens, l'autre de Sadducéens, s'écria : Frères, je suis pharisien, fils de pharisiens, c'est à cause de l'espérance en la résurrection des morts que je suis mis en jugement. Quand il eut prononcé ces paroles, il s'éleva une discussion entre les pharisiens et les sadducéens et l'assemblée se divisa. Car les sadducéens disent qu'il n'y a pas de résurrection ni d'ange, ni d'esprit, tandis que les pharisiens affirment le contraire" (Act., XXII, 6-8). Paul très habilement, cherche à se concilier la faveur des pharisiens et à diviser des juges entre eux.

Un dernier trait qu'indique Josèphe a été déjà noté : "Ils suppriment absolument le destin εἰμαρμένη (eimarméné) et prétendent que l'homme a le libre choix du bien et du mal et que chacun, selon sa volonté, se porte d'un côté ou de l'autre" (Bell. Jud. II, 8, 14. Voir Ant. XIII, 5, 9). Il peut s'agir ici seulement de la conception déterministe de l'histoire, telle qu'on la trouve dans les Apocalypses, et que les Sadducéens écartaient comme une nouveauté, avec l'angélologie et l'eschatologie. En ce cas l'allusion au destin serait seulement affaire de présentation. Mais Albright pense qu'il peut y avoir une influence effective de la philosophie grecque, et que les Sadducéens étaient influencés par l'épicurisme (1).

II - LES PHARISIENS

Les Pharisiens sont le groupe le plus important et celui dont l'influence deviendra exclusive. Les jugements très sévères portés sur eux par l'Evangile leurs ont valu une fâcheuse réputation d'hommes hypocrites. De nombreux ouvrages ont été consacrés de nos jours à leur réhabilitation. Et il est sûr que, s'il y a eu parmi eux des hommes fourbes, le pharisaïsme comme tel représente au contraire dans le judaïsme le courant à la fois le plus fervent, le plus ouvert et le plus modéré. Le Nouveau Testament lui-même nous présente des types de pharisiens dignes d'estime comme Nicodème, qui visitera Jésus en secret et s'occupera de sa sépulture.

Les Pharisiens en tant que secte apparaissent en même temps que les Sadducéens, à la fin du second siècle, sous les Asmonéens. Eux aussi se rattachent à la réaction contre l'hellénisation non seulement culturelle, mais religieuse tentée au début du second siècle par Antiochus Epiphane et à laquelle les grands prêtres Jason et Ménélas se prêtèrent. On appela les re-

(1) Albright, loc. cit., p. 259.

présentants de cette réaction les hassidim, les saints. Ils soutinrent les Macchabées dans leur révolte. Les premiers Asmonéens s'appuyèrent sur eux. Mais ils se brouillèrent avec Jean Hyrcan, pour des raisons que rapporte Josèphe (Ant. XIII, 10, 6). C'est vers cette époque qu'ils apparaissent comme constituant un parti. (ἀρῆσαι, airesis) et que Josèphe les désigne comme les pharisiens, c'est-à-dire les séparés (perushim).

Tandis que les Sadducéens se recrutèrent sociologiquement dans une aristocratie de naissance et d'argent, les pharisiens correspondent à une aristocratie nouvelle fondée sur la culture, c'est-à-dire la connaissance de l'Écriture.

Cette connaissance de l'Écriture est en effet le premier de leurs caractères pour Josèphe : "Il y avait parmi les Juifs une secte de gens très fiers de leur exacte connaissance de la Loi ancestrale" (Ant., XVII, 2, 4). Or cette conception d'une παῖδεία (paideia) est un fait nouveau en Israël et qui est un contre-coup de l'influence hellénistique. Albright écrit justement : "Les Pharisiens attachaient une importance extraordinaire à l'étude de la Loi et à la formation d'école de disciples. Ils pensaient que l'homme le plus pauvre peut devenir un grand savant, s'il a des dons et du zèle. Cette importance attachée à la valeur et à l'ampleur des études systématiques était étrangère à l'ancien Israël" (1).

Ainsi sociologiquement le milieu où se sont recrutés les pharisiens correspond à la création en Israël d'une intelligentsia, d'un milieu cultivé, qui s'oppose à la vieille aristocratie bornée et routinière (Josèphe, Ant., XVIII, 1-4). Ce milieu comprenait des scribes, c'est-à-dire ceux qui faisaient profession d'enseigner la Loi, mais aussi des hommes de toute profession. Si Mth. XXIII, 25 identifie scribes et pharisiens, Luc XI, 37 les distingue nettement. Tout scribe n'était pas nécessairement pharisien. Par leur origine populaire, ils étaient bien plus près des masses que des sadducéens : "Ils ont tant d'autorité parmi la foule qu'on les croit aussitôt, même lorsqu'ils parlent contre le roi ou le grand prêtre" dit Josèphe (Ant. XIII, 10, 5). Et ailleurs : "Les Sadducéens n'avaient convaincu que les riches sans réussir à se faire suivre du peuple, tandis que les pharisiens avaient la foule pour alliée" (XIII, 10, 5). En particulier "le sexe féminin leur était soumis" (XVII, 2, 4). Leur simplicité de vie (Ant. XVIII, 1, 3) et d'abord (Bell. II, 8, 14) s'opposait à la richesse et à l'arrogance des sadducéens.

Sur le plan doctrinal, ce qui caractérise les pharisiens, c'est qu'ils admettent un développement juridique et dogmatique. Ils sont à la fois intransigeants quant à la substance de la foi et de la Loi et souples quant aux applications. Dans l'ordre législatif, c'est là l'origine des "traditions" surajoutées à la Loi dont il sera souvent question dans l'Évangile (Mth., XV, 2; Mc., VII, 2; Gal., I, 14). Josèphe les définit exactement : "Les Pharisiens ont imposé au peuple, comme venant de la succession des pères, des points de droit qui ne sont point inscrits dans la Loi de Moïse et que la secte des Sadducéens rejette pour cela même, disant qu'il ne faut retenir que ce qui est écrit. Ce fut la cause de beaucoup de recherches et de discussions" (Ant. XIII, 10, 6). Ce sont ces traditions codifiées à Jabné, après la chute de Jérusalem en 70, par Johanam ben Zakaï qui sont à l'origine de la Mischna et du Talmud et constituent la Halakah. (2)

(1) Loc. cit. p. 260.

(2) Voir J. BONNIRVEN, TEXTES RABBINIQUES DES DEUX PREMIERS SIÈCLES CHRÉTIENS, 1955; D. DAUBE, NEW TESTAMENT AND RABBINIC JUDAISM, LONDRES 1956.

C'est cette partie de l'oeuvre des Pharisiens qui soulève le plus de difficulté et où il est le plus difficile de porter un jugement. D'une part, la constitution de cette jurisprudence pour appliquer les principes de la Tora à des situations nouvelles, était nécessaire et bienfaisante. Les pharisiens sont ici simplement des ancêtres de nos moralistes et de nos canonistes. Mais ceci comportait des dangers dans lesquels les Pharisiens sont tombés. Le premier était d'épiloguer sur des subtilités : ainsi pour toutes les discussions sur ce qui est permis le jour du sabbat. Le second était de substituer le scrupule formaliste au bon sens et à la charité. C'est sur ce point que le Christ a attaqué le pharisaïsme : "Malheur à vous, scribes et pharisiens, parce que vous payez la dîme de la menthe, du fenouil et du cumin, et que vous négligez les points les plus graves de la loi, la justice, la miséricorde et la vérité. Il fallait pratiquer ceci sans omettre cela. Conducteurs aveugles qui filtrez le moustique et avalez le chameau" (Mth., XXI, 23).

Les tendances progressistes des pharisiens se retrouvent sur le plan théologique. Ils représentent à cet égard une étape dans le développement théologique (je ne dis pas dogmatique) entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Ceci concerne d'abord l'eschatologie : "Pour eux toute âme est impérissable mais seule celle des bons passe dans un autre corps, tandis que celle des méchants est punie d'un châtiment éternel" (Bell., II, 8, 14; Voir Ant., XVIII, 1, 3). Ceci est, exprimée à l'usage des Grecs, la doctrine de la rétribution et de la résurrection. L'Evangile confirme ici le témoignage de Josèphe, nous l'avons vu. De fait cette doctrine de la résurrection tient une place considérable dans la littérature apocalyptique, comme nous le verrons. Les pharisiens ont également développé l'angélologie (Act., XXIII, 6, 8). Enfin "ils rattachent tout au destin et à Dieu" (Bell., II, 8, 14; voir Ant., XIII, 5, 9). A cause de cela Josèphe les rapproche des stoïciens (Vita, 2). Mais cependant ils ne nient pas la liberté. En théologie les pharisiens représentent donc une tendance apocalyptique modérée. C'est cela que nous trouverons par exemple dans le IV Esdras.

L'histoire nous a conservé les noms de quelques-unes des plus grandes figures du pharisaïsme à l'époque que nous étudions. Hillel, sous le règne d'Hérode, paraît avoir été le grand initiateur de la culture pharisienne. Entre 30 et 70 environ, nous rencontrons Gamaliel, qui intervient en faveur des chrétiens (Act. V, 34) et fut le maître de Saint Paul (Act. XXII, 3). Après la chute de Jérusalem, la tradition pharisienne se continua à Jabné avec Johanan ben Zakaï. Au début du Second Siècle apparaît la belle figure d'Akiba (1). Les sadducéens représentaient un passé à jamais révolu. Les zélotes et les hérوديens n'auraient plus de raison d'être, une fois l'état juif supprimé. C'est le pharisaïsme qui sera dans l'avenir l'unique doctrine du judaïsme.

III - LES ZELOTES

Les Pharisiens et les Sadducéens sont apparus au second siècle avant J.C. et s'opposaient avant tout sur la façon de concevoir la Loi. Les Zélotes et les Hérوديens forment une nouvelle paire. Ils sont apparus au début du 1er siècle de l'ère chrétienne et se sont opposés sur la relation de la religion juive et de l'état d'Israël. Juifs pieux, les uns comme les autres l'étaient. Mais les Hérوديens avaient pris leur parti de l'hégémonie romaine et faisaient porter leur revendication uniquement sur la liberté du culte; les Zélotes au contraire étaient des partisans farouches de l'indépendance politique d'Israël. Leur conflit remplit la période qui va du début de l'ère chrétienne à la chute de Jérusalem en 70, qui sera due à la folle exaltation communiquée par les Zélotes aux masses populaires.

(1) Voir P. Benoît, Rabbi Agiba ben Josèph, sage et héros du judaïsme, Rev. Bibl., 1947, p. 54-90.

L'origine de la secte est très exactement fixée par les témoignages convergents de Josèphe et des Actes.

Josèphe écrit : "Quirinus vint dans la Judée, rattachée à la province de Syrie pour faire le recensement. Les Juifs, quoiqu'ils y fussent opposés d'abord, finirent, sous l'influence du Grand Prêtre à y consentir. Mais un certain Judas, de Gamala en Gaulanitide, poussait le peuple à la résistance, disant que le recensement n'impliquait rien moins que l'acceptation de la servitude ... Ce Judas introduisit chez nous une quatrième sorte de philosophie. Il eut des partisans passionnés qui non seulement remplirent le pays de trouble sur le moment, mais aussi jetèrent les racines des malheurs futurs qui sont issus de cette philosophie nouvelle" (Ant., XVIII, 1, 1). L'allusion à Quirinus ne se rapporte pas au recensement dont il est question dans Luc à propos du voyage de Joseph et de Marie à Bethléem, mais à un autre recensement, en 6 ap. J.C. (1)

Les Actes des Apôtres donnent ici un excellent recoupement dans le discours de Gamaliel, le Pharisien : "Israélites, prenez garde à ce que vous allez faire. Car avant ces jours-ci s'est levé Theudas, qui se donnait pour quelqu'un; environ quatre cents hommes s'attachèrent à lui; il fut tué et ses partisans dispersés; après lui (2) s'est levé Judas le Galiléen, à l'époque du recensement; il souleva du monde à sa suite; lui aussi périt et ses partisans furent dispersés. Et maintenant je vous dis: Ne vous occupez pas de ces hommes et laissez-les. Si cette entreprise vient de Dieu vous ne saurez l'abattre; si elle vient des hommes elle s'effondrera d'elle-même" (Act. V, 33-36). On remarquera la parfaite conformité de la dernière phrase avec la doctrine pharisienne.

Le témoignage de Josèphe sur la doctrine des Zélotes est intéressant : "Judas le galiléen introduisit une quatrième secte dont les membres sont d'accord en tout avec les pharisiens, sauf un amour indomptable de la liberté qui ne leur fait supporter que Dieu comme Seigneur et maître. Ils méprisent les divers genres de mort et les supplices de leurs proches, pourvu qu'ils n'appellent aucun homme Seigneur" (Ant. XVIII, 1, 6). On voit bien ici que le zélotisme n'est qu'un pharisaïsme fanatique et qui passe du plan religieux au plan politique sous prétexte de n'obéir qu'à Dieu seul.

Ces passages nous laissent en outre voir l'histoire du Zélotisme. Ici encore il ne s'agit pas d'une secte apparue subitement. Il y avait eu depuis les Macchabées, bien des tentatives de soulèvements nationalistes. Mais ces soulèvements restaient des sursauts isolés. Avec Judas le Galiléen, c'est un vrai parti qui se constitue. Il a une doctrine propre, qui est un théocratisme absolu. Il comporte surtout une attitude pratique de résistance active aux Romains. Il constitue une sorte de pharisaïsme extrémiste, à l'extrême opposé de la tendance hérodiennne. Le Zélotisme va peu à peu s'emparer des masses, les fanatiser et les conduire aux violences des sicaires qui amèneront les catastrophes.

Le DE BELLO JUDAICO, de Josèphe est l'histoire de cette activité séditieuse des Zélotes, cherchant à soulever le peuple contre Rome malgré les efforts des Pharisiens modérés. Ce sont les Zélotes qui furent les animateurs de la Guerre Juive de 66 à 70.

Josèphe écrit : "Un certain Manahem, fils de Judas le Galiléen, - ce docteur redoutable, qui, au temps de Quirinus avait fait un crime aux Juifs de reconnaître les Romains pour maîtres, alors qu'ils avaient déjà Dieu - entra comme un roi à Jérusalem et devenu le chef de la Révolution, dirigea le siège du palais ... Sa victoire le grisa à ce point, qu'il crut n'avoir plus de rival. Les partisans d'Eléazar se dressèrent alors contre lui : ils se rénétaient qu'après avoir, pour l'amour de la liberté, levé l'étendard de la rébellion contre les Romains, ils ne devaient pas sacrifier cette même liberté à un bourreau juif" (Bell. 11, 16, 2).

(1) Abel, loc. cit. p. 414 et 422

(2) Le soulèvement de Theudas est en réalité postérieur à celui de Judas.

La chute de Jérusalem marqua la fin du Zélotisme. Les derniers Zélotes se réfugièrent dans la forteresse de Masada, au sud du désert de Judée. Quand ils se virent perdus, ils se donnèrent la mort (Ant.VII,9,1).

Josèphe, leur adversaire, écrit d'eux à cette occasion : "Les actes des Zélotes confirmèrent leur nom, car ils cherchèrent à imiter toute oeuvre scélérate. Cependant ils s'attribuèrent ce nom qui désigne le zèle tourné vers le bien, soit par une raillerie brutale de ceux qu'ils persécutaient, soit qu'ils considéraient les plus grands crimes comme des vertus. Assurément ils trouvèrent tous la fin qui leur convenait, car Dieu leur infligea à tous un juste châtement" (Bell.,VII,8,1). Josèphe joue ici sur le mot de Zēlos (zélos) qui signifie à la fois le Zèle de Dieu et l'esprit de rivalité.

Le mouvement n'était pas pourtant encore complètement éteint. Il présentera un dernier sursaut en 132-135, lors de la révolte de Bar-Kokeba. Mais nous ignorons tout de la période entre 70 et 135. Or cette ignorance semble être en voie d'être comblée. Les dernières fouilles du désert de Juda, celles du ouadi Murabba'at, ont révélé des lettres de Bar Kokeba. Mais les monnaies trouvées montrent que ces grottes étaient habitées au 1er siècle. Elles constituaient le maquis où des irréductibles s'étaient réfugiés. "Selon toute vraisemblance, écrit M. Dupont-Sommer, c'est un groupe des Zélotes qui se réfugia dans les grottes du ouadi Murabba'at au cours du 1er siècle. Ainsi, par une rare chance, nous serions renseignés, non seulement sur les Esséniens par les fouilles de Qumran mais aussi sur les Zélotes, cette autre secte juive restée fort mystérieuse" (1).

Le Zélotisme est d'une importance capitale pour l'histoire du christianisme primitif, parce qu'il représente le mouvement le plus important du judaïsme à cette époque. Il connaît du début de l'ère chrétienne à 70, une croissance continue, puis un effondrement total. Cet arrière-plan d'agitation politique apparaît fréquemment dans l'Evangile. Les Juifs cherchent à faire le Christ roi (Joh.,VI,15). L'épisode du tribut à payer à César concerne la question essentielle posée par les Zélotes. Et on remarquera que c'est dans cet épisode que paraissent les Hérodiens adversaires des Zélotes (Mth.XXII,16). Et tout le récit de la Passion se situe dans ce climat. Les Juifs accusent Jésus de vouloir soulever le peuple contre César (Joh. XIX,12) et cherchent à le faire passer pour un séditieux à la façon de Judas le Galiléen. Durant tout l'Evangile, le Christ doit réagir contre cette psychose révolutionnaire.

Mais ceci est encore plus vrai des débuts de l'Eglise. Les années qui vont de 30 à 70 sont celles où le christianisme se développe surtout en milieu juif (2). Or le milieu juif où il se développe est en pleine agitation politique. M. Bo Reicke vient de montrer qu'un des grands problèmes qui se pose alors pour l'Eglise est d'empêcher les communautés chrétiennes d'être emportées dans le mouvement de révolte politique qui soulève le monde juif contre l'empire romain (3). C'est pourquoi nous voyons Saint Paul insister si souvent sur l'obéissance au pouvoir établi. Ceci se situe dans un contexte historique déterminé. Les communautés chrétiennes paraissaient avoir été noyautées par les Zélotes: C'est la situation que nous décrit le discours eschatologique de Matthieu, dont le contexte est le temps qui précède la

(1) Découvertes nouvelles dans le désert de Judas, Rév. de la pensée juive, été 1952 p.77.

(2) Brandon "The fall of Jerusalem and the christian Church", pp. 100 et sq.

(3) Diakonie, "Festfreude und Zelos", pp.333 et sq. Voir Dieu vivant XXI, pp.156-158.

chute du Temple, comme l'a bien montré M. Feuillet (1). C'est également la situation que nous décrit l'apocalypse, d'après les articles récents de M. Giet (2).

IV - LES HERODIENS

Le terme "hérodien" apparaît deux fois dans l'Evangile de Marc (III,6, XII,13), une fois chez Matthieu (XXII,16), une fois chez Luc (XX,20), qui sont parallèles à Marc XII,13. (3) Le contexte du passage commun aux trois Evangiles est intéressant, puisqu'il s'agit de la question du denier à donner ou à refuser à César. L'expression n'apparaît pas chez Josèphe, encore qu'il soit le type même de l'hérodien. Les hérوديens représentent la tendance exactement opposée au zélotisme. Le judaïsme est pour eux exclusivement religieux. Sur le plan politique et culturel ils sont ralliés à la culture grecque et à la domination romaine. Ils représentent en Palestine un esprit très voisin de celui de la Diaspora, avec laquelle ils sont d'ailleurs très liés. Ils représentent un judaïsme libéral, cosmopolite, assez proche de celui des grands juifs du XIXème siècle. Le fanatisme borné des Zélotes fait horreur à leur religion éclairée.

Plus qu'une secte, ils représentent un milieu, la famille, et les familiers des Hérodes. Leur extension numérique est donc restreinte. Mais ils tiennent une place importante dans la vie du judaïsme à l'époque qui nous occupe. L'élément principal en est constitué par la famille même des Hérodes. Ce que nous en dit l'Evangile ne nous en donne qu'une vue partielle et partielle. Hérode le Grand n'y apparaît qu'à l'occasion du massacre des Saints Innocents, Hérode Antipas qu'à propos de la mort de Jean Baptiste et de la Passion du Christ. Hérode Agrippa I qu'à propos du martyre de Saint Jacques et Hérode Agrippa II, avec sa soeur Bérénice, qu'à propos du procès de Saint Paul à Césarée. Ceci demande à être complété par Josèphe, qui vécut à la cour d'Hérode Agrippa II et qui est leur apologiste, et par les historiens romains, Tacite et Suétone en particulier, qui en ont longuement parlé (4).

Les Hérodes ne sont pas d'origine juive, mais iduméenne, c'est-à-dire arabe (5). Leur ancêtre, Antipater, ou sous une forme abrégée, Antipas, vint à la cour de l'avant dernier des Asmonéens, Hyrcan II, monté sur le trône en 67. Hyrcan, roi et grand prêtre, comme les Asmonéens depuis sont ancêtre Jean Hyrcan, était un homme pacifique. Son frère Aristobule n'eut aucun mal à lui arracher le pouvoir. Sous le nom d'Aristobule II, il régna de 67 à 63. Et les choses en seraient restées là, sans Antipater. Celui-ci se rangea du côté d'Hyrcan II et attendit le moment de rentrer en scène. L'occasion vint au cours de la campagne de Pompée en Orient, en 63. Antipater vint plaider devant lui la cause d'Hyrcan II. Il sut le gagner à sa cause. Pompée marcha sur Jérusalem où Aristobule s'était retiré. Il s'en empara.

- (1) "La Synthèse eschatologique de Matthieu XXIV-XXV", Rev. Bibliq. 1949, pp. 340 et sq.
- (2) "Les épisodes de la guerre juive et l'Apocalypse", Rev. Sc. Rel., 1952, pp.325-363.
- (3) Sur le sens du mot, voir ROWLEY, THE HERODIANS IN THE GOSPELS, J.T.S., 1941, pp. 14-27.
- (4) Sur l'histoire des Hérodes, lire Abel, Histoire de la Palestine, 1952, pp.248-504.
- (5) Mais l'Idumée avait été annexée par Jean Hyrcan et les Iduméens convertis plus ou moins volontairement au judaïsme.

Cette date de 63 est capitale dans l'histoire de la période qui nous intéresse. Elle marque la fin de la période hellénistique de l'histoire d'Israël, qui avait été caractérisé par la tentative d'hellénisation des Séleucides et la réaction asmonéenne. Avec la déchéance d'Aristobule, s'achève l'histoire des Macchabées et de l'indépendance qu'ils avaient reconquise. C'est la période romaine qui commence. L'entrée de Pompée à Jérusalem est la confrontation du monde juif et du monde romain. Pompée visita le Temple, pénétra même dans le Saint des Saints, s'étonna de n'y trouver aucune image; mais il laissa toutes choses en place et permit que l'on continuât le culte. Il rétablit Hyrcan II grand prêtre et le nomma ethnarque de Judée. Mais il rattacha la Palestine à la province de Syrie. Désormais elle fait partie de l'Empire romain. Cette période romaine qui s'ouvre va être dominée par la famille d'Antipater c'est elle qui jusqu'en 70 va constituer le lien entre les Juifs et les Romains.

Antipater avait le premier noué ces liens en se rendant près de Pompée. Il était devenu son homme de confiance. C'est lui en réalité, bien que sans titre officiel, qui menait les choses en Judée. Mais sa situation devint difficile quand, en 49, Pompée fut écrasé par César à Pharsale. Antipater sut admirablement manoeuvrer. Il poussa les Juifs de Léontopolis à soutenir César. Celui-ci lui en fut reconnaissant. Il confirma Hyrcan II dans ses titres de grand prêtre et d'ethnarque. Et il nomma Antipater procurateur (ἐπίτροπος, épitropos) de Judée, en lui donnant le statut de citoyen romain et en le relevant de toutes taxes. Antipater avait une immense fortune. Celle-ci se trouvait garantie par César. Ce fut un des éléments de la force de sa famille.

Mais Antipater n'obtenait pas seulement des avantages pour sa famille. Il en obtenait pour le Judaïsme tout entier. D'abord on lui permit de reconstruire les murs de Jérusalem détruits par Pompée. Plus encore, César garantissait à tous les Juifs de l'Empire le droit de libre exercice de leur culte. Des tables où ce droit était inscrit furent déposées au Capitole et dans les principales villes de l'Empire. Ainsi les Juifs se trouvaient-ils jouir d'un statut privilégié. La tâche des Hérodiens va être pendant un siècle d'être, d'une part les champions auprès des Juifs de la soumission au pouvoir politique de Rome, et d'autre part les champions auprès des Romains de la liberté religieuse des Juifs. Ce grand dessein médiateur se heurtera au fanatisme des Zélotes, qui le fera finalement échouer.

La position d'Antipater fut, après lui, celle de son fils, le grand homme de la famille, et un grand homme, Hérode le Grand. Avec lui, les liens de la famille iduméenne avec les Juifs d'une part et les Romains d'autre part se resserrèrent encore.

Hérode en effet épouse Marianne, une asmonéenne, petite-fille d'Hyrcan II. Par là il s'unissait à la plus pure race juive. Ses descendants auront à la fois du sang iduméen et du sang asmonéen. Ceci l'identifiait davantage au judaïsme. Et par ailleurs ses liens avec Rome étaient étroits. Il fut en particulier l'ami et le conseiller d'Agrippa, le gendre d'Auguste, dont son petit-fils et son arrière petit-fils, Hérode Agrippa I et Hérode Agrippa II, portèrent le nom.

Son oeuvre fut une grande réussite. "Il fut, dit Mireaux, un souverain magnifique, un constructeur, un fondateur, un homme d'état véritable. Du côté romain il sut admirablement manoeuvrer. Son père Antipater, procurateur de Palestine, l'avait nommé gouverneur de Galilée. Après la mort de son père, en 43, il se fit confirmer cette charge en 41 par Antoine, qui lui donna le titre de tétrarque, puis en 40, il fut nommé Roi de toute la Palestine par le Sénat. Entre 37 et 31, il sut vivre en bons termes avec Antoine, maître de l'Orient, malgré Cléopâtre, qui aurait bien voulu an-

exer la Palestine. En 31, après Actium, avec la même habileté que son père. Antipater lors de Pharsale, il se rallie à temps à Octave. Il l'aide à conquérir l'Orient. Et Octave devenu Auguste le confirme dans ses privilèges. Certes sa royauté n'existait que par la faveur d'Auguste, mais il n'en était pas moins roi.

Il eut plus de mal à se faire accepter des Juifs. D'une part il se heurtait au parti asmonéen. Le drame ici s'introduisait dans sa famille même, puisqu'il avait épousé l'asmonéenne Marianne. Là est la source du drame familial qui empoisonna sa vie partagée entre l'influence de sa femme Marianne et de sa soeur l'iduméenne Salomé. C'est celle-ci qui l'emporta et c'est sous son influence qu'Hérode fut amené à mettre à mort successivement sa belle-mère, sa femme et trois de ses fils. Il était devenu à la fin de sa vie maladivement soupçonneux. Le massacre des Innocents que nous rapporte l'Evangile et qui date de la dernière année de son règne en est la preuve. Josèphe, si favorable qu'il fut aux Hérodiens, n'a pu diminuer le caractère sanguinaire et sensuel du roi.

Par ailleurs Hérode heurtait les Juifs fidèles par sa conduite. Sa vie fastueuse scandalisait les austères pharisiens. "Il était avide de gloire, dit Josèphe. Or la race juive est étrangère à ces choses et est habituée à faire plus de cas de la justice que de la gloire" (Ant. XVI, 5, 4). Il y avait de la grandeur en Hérode, mais les Juifs y étaient peu sensibles. Son philhellénisme par ailleurs heurtait le particularisme des paysans judéens. Hérode construisit des villes romaines. Césarée surtout, dont il fit un grand port et qu'il remplit de splendides monuments. Enfin - et c'était le plus grave - il violait la Loi tant par l'immoralité de sa vie que par ses concessions au paganisme, il consacra des Temples à Auguste (Bell. 1, 407). Il dressa un aigle au-dessus du portique du Temple, que les Pharisiens arrachèrent quand on annonça sa mort (Ant. XVII, 149-167).

Et pourtant il fit tant pour la grandeur de son peuple et même pour la religion d'Israël qu'il finit par gagner les coeurs. Ce qui lui valut surtout une grande popularité, ce furent les travaux entrepris par lui pour la reconstruction du Temple. Les travaux commencèrent en l'an 19. Il doubla l'étendue de l'enceinte et construisit un nouveau sanctuaire. Ce Temple est celui que le Christ a connu. Il n'était pas achevé à l'époque de sa mort (Mth. XXIV, 1). Par ailleurs sa libéralité était très grande (Ant. XV, 9, 2). "Cette sollicitude, dit Josèphe, finit par lui concilier la bienveillance des juifs et l'antique hostilité suscitée par ses violations de la Loi finit par disparaître" (Ant., XV, 9, 2).

Hérode mourut en 4 avant l'ère chrétienne, peu de temps après la naissance du Christ. Son royaume fut partagé entre ceux de ses fils qu'il n'avait pas mis à mort. C'est la situation qui existait encore en 27, lors de l'inauguration de la prédication de Jean Baptiste (Luc, III, 1) : Hérode Antipas était tétrarque de Galilée, Philippe tétrarque d'Iturée. La Judée, confiée d'abord à Archelaüs, passa aux procurateurs romains. En 28, le procurateur était Ponce-Pilate. Hérode Antipas nous intéresse parce qu'il paraît à deux reprises dans l'Evangile. D'une part c'est lui à qui Jean Baptiste reprocha d'avoir épousé sa cousine Hérodiade, déjà mariée, non à Philippe, comme le dit Matthieu (XIV, 3), mais à son oncle Julius Herodes (Ant. XVIII, 136). C'est lui qui fit décapiter Jean Baptiste à Machéronte. Luc (IX, 7), le montre inquiet de ce qu'on dit de Jésus, en qui il craint de voir Jean ressuscité. Et c'est Luc encore qui nous le montre dans la Passion (XXIII, 6-12) (1).

Mais au demeurant Hérode Antipas n'est pas caractéristique de la tendance hérodiennne. Il en va autrement du groupe formé de son neveu Hérode Agrippa et par le fils et la fille de celui-ci, Hérode Agrippa II et sa soeur Bérénice. Nous rencontrons ici les figures les plus caractéristiques de l'hérodianisme, avec son mélange de piété juive et de cosmopolitisme romain.

(1) Voir J. BLINZLER, HERODES ANTIPAS AND JESUS-CHRIST, 1947.

Hérode Agrippa était le fils d'Aristobule, l'un des fils d'Hérode le Grand que celui-ci avait fait mettre à mort. Il avait été élevé à Rome, avec Claude, le futur empereur, à la cour de l'empereur Tibère. Rentré en Palestine, il avait vécu quelque temps auprès de son oncle Philippe à Tibériade. Mais il s'ennuyait. Il n'avait pas d'argent. Il en emprunta à Alexandre l'Alatarque, le frère de Philon d'Alexandrie. Il partit courir tenter sa chance à Rome.

Nous voyons ici se recouper une série de mondes que nous n'avons pas l'habitude d'associer ensemble : c'est d'une part le milieu du judaïsme palestinien, auquel se rattache Hérode Agrippa, descendant des asmonéens et des iduméens. Mais son nom déjà avec la première partie grecque et la seconde romaine est symbolique; c'est d'autre part le milieu de haute banque alexandrine auquel appartient Alexandre l'Alatarque. Le frère de celui-ci, Philon, fuira ce milieu mondain pour mener une vie d'ascète. Mais la haute situation de sa famille et son autorité personnelle feront qu'il sera envoyé à Rome pour défendre les droits de ses corréligionnaires. Un des fils d'Alexandre, Tibère Alexandre, apostasiera et jouera un rôle important dans la politique romaine, un autre, Marc, sera le premier mari de Bérénice. C'est enfin le milieu de la cour romaine, de Tibère, de Caligula, de Claude.

Cette position exceptionnelle va permettre à Hérode Agrippa de jouer pleinement le rôle de médiateur entre Juifs et Romains. En 39, il réussit à empêcher Caligula de faire dresser sa statue dans le Temple de Jérusalem. Il contribue en 41 à l'avènement de Claude, qui rétablit en sa faveur le royaume d'Hérode le Grand. Il se montre juif pieux et zélé. C'est à ce titre qu'il se fit l'instrument de l'hostilité du pharisaïsme à l'égard de l'Eglise naissante. Les Actes des Apôtres nous le montrent faisant décapiter Jacques et mettre Pierre en prison en 43. Il meurt en 44 et les Actes nous montrent dans sa mort un châtimement de Dieu : "Hérode, revêtu du costume royal, haranguait le peuple à Césarée (en 44); le peuple disait : c'est un dieu qui parle et non un homme. Mais à l'instant un ange du Seigneur le frappa" (Act. XII, 21-23).

Son fils Agrippa II n'hérita que de la Galilée, mais il était en même temps chargé du contrôle de Jérusalem. Il restait ainsi protecteur officiel des Juifs auprès des Empereurs. Lui et sa soeur Bérénice continuèrent de jouer ce rôle traditionnel des Hérodiens, de Néron à Titus, jusqu'à la chute de Jérusalem en 70. Le rôle décisif appartient ici à Bérénice, dont la personnalité était plus forte que celle de son frère. On sait l'extraordinaire destinée de cette princesse juive. Elle a été mêlée à tous les milieux de son temps. Elle a vécu enfant en Judée et en Galilée, elle a été à Alexandrie dans la famille de Philon, elle a failli devenir impératrice de Rome, et dans un chapitre des Actes nous la voyons en face de Saint Paul (Act. XXVI, 30) (1).

Durant toute la guerre juive, de 66 à 70, Agrippa et Bérénice s'efforcèrent à la fois d'apaiser les Juifs et les Romains. Quand la guerre commença, en Mai 66, Bérénice était à Jérusalem, au Palais des Asmonéens, se préparant à la fête de Pâques en accomplissant un vœu de naziréat (Bell. 11, 14). Le conflit éclata entre les troupes de Florus et les Juifs. Bérénice se rendit en suppliante près du procurateur pour essayer de l'apaiser. Agrippa arriva peu après et fit un discours aux Juifs, que Josèphe nous a conservé et qui est tout le programme de l'hérodianisme; les

(1) Voir E. Mireaux, la Reine Bérénice, 1951.

plus grandes cités, Athènes, Alexandrie ont accepté le joug romain; les Juifs doivent en faire autant si l'on respecte leur Religion (Bell.11,16). Mais Agrippa et Bérénice se heurtèrent à la frénésie des zélotes. Durant trois ans ils multiplièrent leurs efforts. Quand Titus enfin en 70 assiégea Jérusalem, Bérénice pouvait tout obtenir de lui. Mais les Juifs s'étaient engagés dans une opposition irréductible et elle ne put empêcher la catastrophe.

C'était la condamnation de la tendance hérodiennne. On peut reprocher beaucoup de choses à la famille d'Antipater. A travers l'Evangile et les Actes, les Hérodes font figures de persécuteurs du christianisme : Hérode le Grand massacre les innocents, Hérode Antipas décapite Jean Baptiste et tourne Jésus en dérision, Hérode Agrippa I décapite Jacques, Hérode Agrippa II cite Paul à son tribunal. Mais l'idée qu'ils représentaient était grande. C'était celle de l'union du monothéisme juif et de la puissance romaine. Elle a été près d'aboutir. La juive Bérénice est parvenue au seuil du palais impérial. Le philosophe Philon poursuivait une tâche parallèle en réconciliant la Bible avec Platon. Le fanatisme Zélote a fait échouer ce rêve. Il sera repris quatre siècles plus tard par le christianisme.

V - LES SAMARITAINS

Avec les Samaritains nous abordons les formes latérales du Judaïsme. Ils tiennent une place importante dans le Nouveau Testament. Leur séparation d'avec les Juifs orthodoxes est bien marquée dans Matthieu :

"N'allez point vers les Gentils et n'entrez dans aucune ville des Samaritains" (X,5); dans Jean : "Les Juifs n'ont point de commerce avec les Samaritains" (IV,10); dans Luc : "Les Samaritains refusèrent de recevoir Jésus, parce qu'il se dirigeait vers Jérusalem" (IX,53). Mais Jésus va vers eux : le lépreux (Luc, XVII, 16), le bon Samaritain (Luc, X,30), la Samaritaine (Joh. IV,1-42) (1). Les Actes des Apôtres nous parlent de la prédication de Philippe chez les Samaritains (Act., LV,4-25). Par ailleurs les témoignages de l'hostilité des Juifs à l'égard des Samaritains à l'époque du Christ sont nombreux. On peut citer surtout ici Flavius Josèphe (Ant., XII,8,6 etc) et Pseudo-Philon (Liber Ant. Jud., XXVII,1-16) (2).

Les racines de l'hostilité entre Juifs et Samaritains remontent très haut. Dès l'époque de la conquête de Chanaan, on sent des rivalités entre les descendants des fils de Josèph, Ephraïm et Manassé et des Judahites. La séparation du royaume d'Israël, dont la capitale est Samarie, et du royaume de Juda manifeste cette fissure. Lorsque Samarie fut prise par Sargon, celui-ci déporta une partie de la population et envoya à la place des colons assyriens et chaldéens. Il a pu y avoir à ce moment une contamination païenne de la religion des Samaritains. Mais le II Livre des Rois, qui souligne ce point dans un curieux chapitre, semble inspiré de vues polémiques (XVII, 24-41). Et Oesterley a raison de dire que les Samaritains ne forment pas une unité religieuse particulière avant le retour de l'exil des Juifs (3).

C'est alors que se produisent des événements de nature assez obscure que rapportent les livres d'Esdras et de Néhémie. Les Samaritains voulurent participer à la reconstruction du Temple. Zorobabel s'y opposa (Esdras, IV,3). Les raisons de ce refus ne sont pas données. Les Samaritains seraient alors intervenus auprès d'Assuérus

(1) Voir C. Hoskyns, "The fourthe Gospel", pp.239-242.

(2) Abraham SPIRO, "Samaritains, Tobtads, and Judhites in Pseudo-Philon", New-York, 1951, pp.33-75. Voir aussi "Jubilés" XXX,1 et suivant.

(3) "A history of Israël" p.148.

pour faire arrêter les travaux (IV,6). Mais ils ne réussirent pas. Plus tard la même opposition recommença quand Néhémie voulut rebâtir les murailles de Jérusalem. Les Samaritains Sanaballat (le nom est babylonien) fit de l'opposition. Il ne réussit pas davantage. Mais le conflit devenait aigu. Il se termina par un schisme religieux quand un prêtre de Jérusalem, Manassé, gendre de Sanaballat, fut chassé par Néhémie. C'est lui ou son fils qui construisit un temple sur le mont Garizim, vers 380 (1).

A partir de ce moment les témoignages sur la séparation des Juifs et des Samaritains sont nombreux, surtout chez Josèphe, qui les déteste. Il rapporte qu'Alexandre, ayant traité les Judéens favorablement, les Samaritains (je cite ses paroles) qui avaient alors Sichem pour capitale, ville située près du Mont Garizim et peuplée de transfuges du judaïsme, voyant les Juifs honorés par Alexandre, décidèrent de se déclarer Juifs. Tel est en effet le caractère des Samaritains que, quand les choses vont mal pour les Juifs, ils déclarent qu'ils ne leur sont pas apparentés, ce qui est vrai, mais s'ils voient que les choses vont mieux, ils sautent aussitôt dans la communauté, déclarant qu'ils sont leurs frères, et faisant remonter leur race aux fils de Josèph, Ephraïm et Manassé (Ant. XI, 8,6). (2)

Mais le témoignage de Josèphe n'est pas le seul. Bien avant, vers 200 avant J.C., Ben Sirach écrivait :

Il y a deux nations que déteste mon âme
et la troisième n'est même pas une nation :
ceux qui demeurent à Seir, les Philistins
et le peuple insensé qui habite Sichem (Ecclé., L,25).

Durant la révolte des Macchabées, les Samaritains se joignirent à l'armée Syrienne contre les Juifs (I Macch., III, 12-24). Jean Hyrcan, vers 110, détruisit le Temple du Garizim et incorpora la Samarie à son Royaume. Quand Pompée s'empara de Jérusalem en 63 il rendit leur liberté aux Samaritains et les incorpora à la province de Syrie. Au moment de la naissance du Christ la Samarie faisait partie du royaume d'Hérode; au moment de sa mort, elle était gouvernée par Ponce Pilate.

La doctrine des Samaritains était celle des autres Juifs. Il n'y a pas à retenir les accusations portées contre eux de syncrétisme. Seulement ils s'en tenaient au Pentateuque, comme d'ailleurs les Sadducéens de Judée. On sait que ce Pentateuque samaritain présente un certain nombre de particularités. Il est écrit en caractères Hébreux carrés de type archaïque. Le trait caractéristique des Samaritains était leur Temple du Garizim. Ils essayaient de lui trouver une justification en affirmant que c'était le lieu du sacrifice d'Isaac et de la rencontre de Melchisédech. Et par ailleurs en corrigeant Deut. XXVII, 4, pour lui faire dire que c'était là - et non sur le Mont Ebal qui se trouve à côté - que Josué avait offert le premier sacrifice après son entrée dans la Terre Promise. Inversement les Juifs s'efforçaient de jeter dans l'obscurité les événements importants de l'histoire d'Israël qui avaient eu Sichem pour siège (3).

L'Evangile de Saint Jean nous apprend que les Samaritains attendaient eux aussi le Messie :

"Je sais, dit la Samaritaine, que le Messie qu'on appelle Christ, va venir. Quand il sera venu il nous informera de tout" (Joh. IV, 25). Nous avons vers cette époque un témoignage de cette attente messianique. Josèphe nous rapporte qu'un Samaritain, sous Ponce-Pilate prétendit qu'il savait l'endroit où Moïse avait caché les vases sacrés

(1) Néhémie XIII, 28; Josèphe, Ant. XI, 8, 2.

(2) Voir "Test. Nephth." VI, 1-8.

(3) A. Spiro, loc. cit., 40-51.

sur le Mont Garizim et rassembla une grande foule pour y monter. Pilate envoya des groupes pour les disperser (Ant. XVIII.60). Il semble que l'intervention de Pilate suppose qu'il s'agissait d'un soulèvement messianique, comme la Judée avec Judas et Héoudas en présente vers la même époque (1)

Si nous voulons résumer ce qui concerne le schisme samaritain, nous dirons qu'entre les Judéens et les Samaritains existaient de vieux antagonismes politiques, à ceci s'est joint chez les Samaritains une certaine contamination raciale par les émigrés assyriens qui les a fait considérer comme des Hébreux de seconde zone. Ceci a abouti finalement à un schisme. Les Samaritains représentent une forme de la religion hébraïque qui en est restée une forme ancienne et n'a pas connu les développements ultérieurs qui se produisaient dans la branche judéenne, Mais il n'y a pas lieu de voir en eux un syncrétisme religieux. Ils s'apparentent aux Sadducéens par leur archaïsme. Les Samaritains existent toujours et ont aujourd'hui un grand-prêtre à Naplouse, qui a remplacé Sichem.

VI - LES SECTES BAPTISTES

Parmi les sectes juives énumérées par les hérésiologues, plusieurs sont caractérisées par l'usage d'un baptême. Justin parle de Baptistes, Hégésippe d'Hémérobaptistes. Il distingue de ceux-ci les Masbothéens. Mais le mot signifie en araméen Baptiste. Il en est de même des Sabéens d'Épiphanie. Ces sectes, à travers les quelques renseignements que nous avons sur elles, présentent plusieurs caractères : elles attachent une importance très grande à des bains de purification, parfois plusieurs fois par jour comme chez les Hémérobaptistes; elles présentent une relation avec le judaïsme, mais un judaïsme de caractère archaïque et mutilé; elles semblent avoir vécu principalement dans la vallée du Jourdain et en particulier en Transjordanie.

Le problème posé par ces sectes est évidemment celui de leur relations avec les groupes contemporains dans lesquels on rencontre également un baptême. Il semble en effet qu'il y ait eu à cette époque un développement soutenu dans le monde juif d'un rite baptismal, qui ne tenait pas de place dans le judaïsme traditionnel. Le relevé complet de tous les mouvements qui présentent des baptêmes a été fait par Joseph Thomas. (2) Nous avons noté l'importance des bains de purification chez les Esséniens. Nous voyons apparaître dans le judaïsme pharisien la coutume d'un baptême des prosélytes, avant la circoncision. Jean-Baptiste pratique un baptême de pénitence, donné une fois pour toutes. Nous savons que même après la formation de la communauté chrétienne, il y a eu des disciples de Jean qui ne s'y sont pas ralliés. Paul rencontre à Ephèse un groupe d'hommes qui n'ont reçu que le baptême de Jean (Act., 19, 1-7). Les *Reconnaisances clémentines* mentionnent "les disciples de Jean" parmi les sectes juives (I, 54). Deux hérésies judéo-chrétiennes, les Elchasaïtes et les Ebionites pratiqueront les bains de purification en dehors du baptême.

(1) Oesterley, loc. cit., p. 388.

(2) "Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie", 1935.

Y a-t-il lieu d'établir des filiations entre ces divers mouvements baptistes ? En réalité, quand on les examine de près on voit qu'ils sont très différents. Les bains esséniens sont des bains de purification quotidiens : l'admission à ces bains d'un nouveau membre n'est pas un rite d'agrégation à la secte. Le bain des prosélytes est en rapport avec la souillure légale qui constituait l'appartenance au paganisme. Le baptême de Jean dans le Jourdain paraît avoir un sens eschatologique en relation avec l'effusion d'eau annoncée par les prophètes. Ceci ne veut pas dire que ces baptêmes n'aient une origine commune. Cette origine paraît en relation avec le milieu jordanien. Le Jourdain apparaissait comme un fleuve sacré. Nous voyons déjà Elie y envoyer Naaman se purifier. L'usage de la purification chez les riverains du Jourdain doit donc remonter très haut. Mais elle a pris des significations très diverses selon les groupes qui l'ont adoptée.

Ainsi pour le baptême des Johannites. Jean-Baptiste présente des points de contact certains avec les Esséniens. Le plus important est la révélation que les temps eschatologiques sont commencés, que pour s'y préparer il faut entrer dans une communauté de pénitents. Ce n'est pas par hasard non plus que le texte d'Isaïe : "Préparez dans le désert le chemin de Iahweh" qui lui est appliqué par les quatre évangiles soit appliqué aux fils de Sadok par la Règle de la communauté. Cependant, nous l'avons dit, le baptême de Jean a un sens prophétique, que n'a pas le baptême essénien. De plus son message propre a été non seulement d'annoncer l'imminence de la venue du Messie, mais de reconnaître que cette venue était accomplie en Jésus de Nazareth. Il est possible qu'il ait appartenu au mouvement essénien. Mais il est sûr qu'il a eu un message propre et qu'il marque une nouvelle étape par rapport à lui.

Les sectes mentionnées par les hérésiologues appartiennent à un milieu tout différent. Elles apparaissent aux lisières du judaïsme. On songe à des éléments juifs de Transjordanie ou même à des groupes apparentés, Moabites ou Ammonites, restés en dehors du développement du judaïsme, un peu comme les Samaritains et n'en ayant gardé que certains éléments. Les Masbothéens présentent des traits communs avec les Sadducéens : ils nient la Providence et ne croient pas à l'immortalité de l'âme (*Const. Apost.*, VI, 6, 4). Ce caractère apparaît en particulier dans une secte qui fait partie du même groupe, les Ναζαφαῖτοι. Le mot est le même que celui de Nazaréen qui désigne une secte judéo-chrétienne. Il signifie "observant". Il désigne des groupes divers. En fait les Nazaréens d'Epiphane (*Pan.*, 18) établis au-delà du Jourdain se rattachent à nos Baptistes. Or ils gardent les principaux dogmes Juifs. De plus ils rejettent les sacrifices. Ceci veut dire que pour eux, comme pour les autres Baptistes, la purification des péchés ne se fait pas par les sacrifices au Temple, mais par les baptêmes dans le Jourdain. On voit combien tout cela nous met en marge du Judaïsme officiel.

C'est dans les domaines frontières du Judaïsme, en particulier en Samarie et en Transjordanie que l'on voit apparaître à la même époque les formes du judaïsme hétérodoxe, où il semble bien qu'on doive voir les origines premières du gnosticisme. Gilles Quispel a attiré l'attention sur un texte concernant les sectes juives, qui se trouve dans le *Traité des Trois Natures*, un des écrits gnostiques retrouvés à Nag Hammadi et non encore édités. (1) Nous y lisons "Les juifs ont diverses sectes (αἰρέσεις) qui existent encore aujourd'hui. Certains disent qu'il y a un Dieu, qui a parlé dans l'Ancien Testament; d'autres disent qu'il y en a plusieurs. Certains disent que Dieu est un et unique dans son essence, d'autres disent que ses actions ont deux formes et qu'il est le principe du bien et du mal. Certains disent qu'il est le créateur de ce qui existe; d'autres disent qu'il a créé par ses anges. Aussi riches que les lettres de l'alphabet que leurs scribes leur ont transmis sont les formes de leur pensée" (p. 112).

Nous remarquerons d'abord que ce texte semble compter vingt-deux sectes juives, autant que les lettres de l'alphabet hébreu. De plus il indique deux lignes de pensée principales. L'une correspond à l'orthodoxie juive : Dieu unique, Créateur du bien, et Auteur de tout. L'autre concerne le judaïsme hétérodoxe. Il est caractérisé par la distinction de plusieurs dieux, par le fait que Dieu est à la fois l'auteur du bien et du mal, par le rôle des anges comme créateurs. Le caractère commun de ces doctrines est un certain dualisme. Or il est remarquable que ce dualisme, sous les divers aspects que présente notre auteur, est précisément ce qui caractérise les débuts du gnosticisme en milieu juif. De là à chercher dans le judaïsme hétérodoxe les origines du gnosticisme, la conclusion est normale.

Ce dualisme apparaît déjà chez les Sadocistes. On ne peut dire qu'il soit proprement hétérodoxe, mais il est cependant déjà en marge du judaïsme traditionnel. Le texte du *Traité* concernant le fait que Dieu est à la fois auteur du bien et du mal rappelle invinciblement le traité des deux esprits dans la *Règle de la Communauté*, où il est dit que Dieu a posé dès l'origine le Prince des lumières et l'Ange des ténèbres (I Q S, III, 17). Il est possible que quelque chose de ce dualisme ait passé dans la doctrine johannique du prince de ce monde. Mais on notera qu'il est opposé au Christ et non à un Ange ... En tous cas la doctrine essénienne se retrouvera chez les Ebionites judéo-chrétiens, pour qui le monde présent appartient à l'Ange des ténèbres et l'éon futur au Prince des lumières. Il paraît établi que ces doctrines trahissent une influence de la pensée iranienne. Nous sommes donc en présence d'un judaïsme déjà un peu syncrétiste et influencé par les religions voisines, mais non encore gnostique.

Les auteurs anciens sont d'accord pour voir le point de départ du gnosticisme proprement dit chez Simon le Magicien. Ce personnage, dont parlent à la fois les *Actes des Apôtres* et les hérésiologues, est un Samaritain, du bourg de Gélthon nous dit Justin, lui aussi de Samarie (I *Apol.*, XXVI, 1).

1) "Christliche Gnosis and jüdische Heterodoxie", *E.T.*, 1954, pp. 1-11.

Les *Actes* nous disent qu'il se présentait comme "la puissance de Dieu, appelée grande (μεγάλη) et qu'il pratiquait la magie (8, 4), Justin que les Samaritains, le considéraient comme le premier dieu (πρῶτος θεός) et une femme nommée Hélène qui l'accompagnait comme la première pensée (πρώτη ἐννοια) I *Apol.*, XXVI, 3). D'autre part les *Reconnaisances Clémentines*, nous le présentent comme le disciple d'un certain Dosithée; celui-ci est dit être un σαδδουκαῖος ce qui peut signifier un sadocite, un essénien. Il s'appliquait la prophétie de *Deut.*, 18, 15 sur le prophète annoncé par Moïse. Origène nous le montre strict observateur du sabbat (*Princ.*, IV, 3, 2). Simon fut son successeur. (1) Enfin Irénée et Hippolyte nous présentent un état plus évolué de la doctrine simonienne comprenant des éléments chrétiens.

A travers ces données nous voyons le mouvement de Simon prendre forme. (2) A l'origine il y a le groupe de Dosithée, qui apparaît comme une secte samaritaine apparentée aux Esséniens. Elle a un caractère eschatologique. Dosithée est considéré comme le Prophète. R.M. Grant rappelle que Josèphe mentionne un prophète samaritain vers 36 ap. J.C. (*Aut.* XVIII, 85-87). Il est en relation avec les disciples du Baptiste (*Rec.*, 1,54), comme Simon le sera avec Pierre. Il a pour disciple Simon, également samaritain, Mais avec Simon la secte prend un caractère plus hétérodoxe. D'une part il s'y mêle de la magie. On sait l'importance des formules magiques juives et la frange de magiciens juifs que nous rencontrons partout. Mais surtout il développe une théologie hétérodoxe. Il représente comme la "Grande Puissance". Ses disciples font de lui le "premier Dieu". Ceci suppose un autre Dieu, qui est sans doute celui des Juifs. Or ceci correspond à ce que nous disait le *Traité des Trois Natures* de l'hétérodoxie juive et aussi à ce que sera le gnosticisme. Nous sommes en présence d'un judaïsme syncrétiste, où les tendances dualistes s'accusent sous l'influence iranienne.

Enfin une troisième étape est franchie avec les disciples de Simon, Manandre et Saturnil. Là encore le substrat juif est certain. Ménandre nous dit Justin est un Samaritain du bourg de Capparithée (I *Apol.*, XXVI, 4). Il enseigne que le monde a été créé par les anges. La magie qu'il enseigne permet de triompher de ces anges et d'acquérir l'immortalité (IRENÉE, *Adv. haer.*, I, 23, 5). Ceci est repris par Saturnil. Ici nous sommes en présence à nouveau d'un trait d'hétérodoxie juive, soulignée par le *Traité des Trois Natures*. En même temps le dualisme est désormais radical. Le monde présent est mauvais, création d'anges mauvais. Ceci est le gnosticisme proprement dit. Il trouve sa pleine expression dans l'*Apocryphe de Jean*, le plus ancien traité gnostique que nous possédons et dont le caractère d'hétérodoxie juive est certain.

VIII - LES ESSENIENS

M. ALLEGRO, *The Dead Sea Scrolls*, New-York, 1957.

M. BURROWS, *Les manuscrits de la Mer Morte*, Laffont, 1957

Nouvelles lumières sur les M.M.M. Laffont, 1959.

(1) Voir R. McL. Wilson, "Simon, Dositheus and the D S S", *ZRGG*, 9 (1957), pp. 21-40.

(2) Voir R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, New-York, 1959.

. DUPONT-SOMMER, Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte, Paris, 1959.

. T. MILTK, Dix ans de découvertes dans le désert de Juda, Paris, 1957.

. VERMES, Les manuscrits du Désert de Juda, Paris, 1953.

es Manuscrits de la Mer Morte, Colloque de Strasbourg, 1955. Paris, 1957.

evue de Qumran, 1957-1960.

evue Biblique, 1953-1960.

1. - L'HISTOIRE

Parmi les sectes juives du temps du Christ, nous retiendrons davantage celle des Esséniens pour trois raisons : l'actualité que lui ont conférée les découvertes de Qumran, son importance pour les origines chrétiennes, la richesse des données qui la concernent. Donnons d'abord ses coordonnées. Josèphe, quand il décrit la situation du judaïsme de son temps, met sur le même plan les "trois formes de philosophie", Pharisiens, Sadducéens et Esséniens. C'est à cette dernière qu'il consacre la plus longue notice (*Bell.*, III, 2 13). Philon lui consacre un long exposé (*Prob.*, 75-88). Pline l'Antiquaire la mentionne dans la description de la Palestine, avec l'importante précision que son habitat se situe au bord de la Mer Morte, au nord de l'Enggadi (*Hist. Nat.*, V, 17). Ces notices ne contiennent par ailleurs aucune indication historique sur l'origine et l'histoire de la secte. Toutefois Josèphe la mentionne dès le temps de Simon Macchabée (143-134 av. J.C.), en même temps que les deux autres. Il fait allusion également à un Essénien qui fait une prédiction à Hérode encore enfant (*Ant.*, XV, 10, 5). Or Hérode a commencé à régner en 37 av. J.C.

Telles étaient les seules données jusqu'à 1910. A cette date on découvre dans une genizah du Caire le *Document de Damas*, en deux manuscrits. Il y est question d'une secte juive, les fils de Sadok, réfugiés au pays de Damas sous la conduite d'un personnage appelé Docteur de Justice. Les ressemblances entre les coutumes de cette secte d'après le *Document* et celles des Esséniens d'après Philon et Josèphe amènent dès ce moment certains critiques à voir dans le *Document* un écrit essénien ! Puis en 1947 éclate la découverte des manuscrits de Qumran. Les contacts avec le *Document de Damas* sont certains. *La Règle de la Communauté* présente des usages identiques. *Le Pesher d'Habacuc* parle du Maître de Justice. D'autre part les manuscrits sont découverts dans une grotte au bord de la Mer Morte, au nord d'Enggadi. Au pied de la grotte les fouilles poursuivies depuis 1952 révèlent un site archéologique comprenant une grande salle, des piscines, un cimetière. Les monnaies montrent qu'il a été occupé de 120 av. J.C. à 70 ap. J.C. Ceci coïncide avec ce que Pline écrivait de l'habitat des Esséniens.

Ces multiples convergences permettent de conclure que les notices sur les Esséniens, les manuscrits de Qumran et le *Document de Damas* se rattachent à un même courant. Mais en même temps un certain nombre de différences obli-

gent à distinguer à l'intérieur de ce courant des milieux distincts qui peuvent correspondre à la fois à des stades historiques différents, à des attaches géographiques diverses et aussi à des différences d'orientation. Ainsi déjà on relève entre le *Document de Damas* et la *Règle de la Communauté* de divergences. Le premier fait mention des prosélytes, paraît ignorer le célibat, parle de camps et de villes. Le second évoque un milieu plus fermé qui correspond mieux à la description de Pline. Les différences sont plus notables encore entre les documents juifs et les notices grecques : celles-ci ne contiennent aucune allusion au Maître de Justice; elles ignorent tout messianisme.

Il ne faut pas toutefois majorer ces différences. Philon et Josèphe s'adressent à un public grec. Leurs ouvrages ont un caractère apologétique. Il est donc normal qu'ils laissent de côté ce qui concerne seulement l'histoire et les moeurs juives pour dégager dans l'idéal essénien ce qui a un intérêt plus universel. On peut donc considérer que notre documentation se rattache à un même courant. Mais on doit en même temps distinguer des stades différents. Nous avons dit à propos des Sadducéens, que les Sadocides de Qumran avaient la même origine lointaine et étaient aussi des prêtres de la lignée de Sadok. Eux aussi se sont opposés aux grands-prêtres illégitimes et prévaricateurs de l'époque d'Antiochus Epiphane. Mais à l'époque suivante, dans la seconde moitié du Second Siècle, alors que les Sadducéens se ralliaient aux grands-prêtres Asmonéens, malgré leur illégitimité, parce qu'ils partageaient leurs conceptions politiques, les Sadocides eux se séparèrent définitivement de l'Israël officiel et cessèrent de participer au culte du Temple. C'est là en effet l'un de ses caractères les plus marquants.

C'est semble-t-il, cet état ancien que reflète la *Règle de la Communauté* retrouvée à Qumran. Le fait qu'il en existe des exemplaires divers, avec des différences, atteste que le document était important pour la secte. On voit qu'à ses yeux l'Israël officiel est désormais égaré et rejeté de Dieu. C'est pourquoi Dieu a institué une "alliance nouvelle". Ce reste d'Israël, le véritable peuple de Dieu, est désormais la Communauté sadocite. C'est un devoir pour quiconque veut être sauvé de rompre avec l'Israël ancien, désigné comme "les hommes de perversité" entrés dans la congrégation de la communauté. "Il prendra sur lui l'engagement de se convertir de tout son coeur et de toute son âme à la Loi de Moïse, selon tout ce que Dieu a révélé de cette Loi aux fils de Sadok, les prêtres qui gardent l'alliance et cherchent le bon plaisir divin, et à la congrégation des hommes de leur alliance (IQS, V, 6-10). Les conditions d'entrée dans la communauté, son organisation intérieure sont soigneusement précisées. Nous y reviendrons en étudiant le texte

Un trait toutefois doit être noté dès maintenant. La *Règle de la Communauté* souligne l'importance de l'observation des temps sacrés. Cette insistance a plusieurs motifs. D'une part elle est liée à une conception de l'histoire où tout est déterminé par Dieu à l'avance. Mais par ailleurs elle souligne l'importance que la secte donnait à son calendrier. Il est certain en effet que la secte avait un calendrier particulier, fondé sur une année de 364 jours stricts et comportant quatre trimestres de 91 jours et 12 mois de 30 jours, avec 1 jour intercalaire à la fin de chaque trimestre. Ce calen-

drier se retrouve dans deux importants apocryphes de l'Ancien Testament, le *Livre des Jubilés* et le *Livre d'Hénoch*. Ceci suppose que ces livres appartiennent aux Sadocides. Et en effet nous en avons retrouvé un manuscrit à Qumran. Ce calendrier paraît avoir été le calendrier sacerdotal ancien, auquel les Sadocides restaient fidèles, tandis que les autres Juifs adoptaient un calendrier lunaire, plus conforme aux cycles réels. Cette différence de calendrier soulignait et accusait la coupure entre les Sadocides et le reste d'Israël. Elle confirme par ailleurs leur origine sacerdotale.

Ceci étant dit sur les origines de la communauté sadocite, pouvons-nous savoir quelque chose de son histoire ? Les données principales se trouvent ici dans le *Midrash d'Habacuc* et les autres midrashim retrouvés à Qumran, dans le *Document de Damas* et chez Josèphe. Le *Midrash d'Habacuc* nous décrit une situation historique bien définie. Elle met en scènes plusieurs personnages. Il y a un prêtre impie "appelé du nom de fidélité lors de son avènement, mais quand il domina sur Israël, son cœur s'éleva et il trahit les commandements" (I Qp H, VIII, 9). En face de lui se dresse un Maître de Justice (more hassedeq), qui lui adresse des reproches. Le prêtre impie persécute le Maître de Justice et ses partisans, en particulier lors d'un épisode qui a lieu à la Fête de Kippur (XI, 4). Mais à son tour le prêtre impie est livré par Dieu entre les mains de ses ennemis. Ceux-ci sont les envahisseurs, les Kittim. Dans son conflit avec le prêtre impie, le Maître de Justice est trahi par la Maison d'Absalom.

La difficulté est de savoir à quel moment de l'histoire de la secte placer cet épisode. Or sur ce point le plus grand désaccord règne entre les critiques. Car les données peuvent correspondre à plusieurs épisodes. Pour les uns le prêtre impie est Jason, le grand-prêtre Cniade de l'époque séleucide, qui fait des concessions à l'hellénisme. Les Kittins sont les Grecs d'Antiochus Epiphane. Le Maître de Justice est le chef des prêtres sadocides qui résistent à l'hellénisation. En ce cas, il est le fondateur de la secte. Nous sommes aux alentours de 160 av. J.C. Pour d'autres, l'épisode se situe à l'autre extrémité de l'histoire de la secte, en 66-70. L'invasion des Kittim est celle des Romains de Titus. Le prêtre impie est le grand-prêtre Ananias, qui livre Jérusalem à Titus. Le maître de justice serait Menahem, héros de la résistance aux Romains et assassiné par les partisans du Grand-Prêtre. Enfin le plus grand nombre pense que l'épisode est en rapport avec la prise de Jérusalem par Pompée en 63 av. J.C. Le prêtre impie est alors Alexandre Jannée ou Aristobule II, les derniers Asmonéens. En ce cas le Maître de Justice n'est pas le fondateur de la secte, mais apparaît à un moment décisif de son histoire. C'est cette vue qui paraît la plus juste.

Les autres documents qui nous renseignent sur la secte contiennent-ils des données plus précises ? Il en est un dont les indications seraient décisives si on pouvait les prendre à la lettre. C'est le *Document de Damas* (CDC). Nous y lisons en effet : "A cause des infidèles qui l'ont abandonné, Dieu (El) a caché sa face d'Israël et de son sanctuaire et les a livrés au glaive. mais, comme il se souvenait de l'alliance des premiers (*Lev.*, XXV, 45), il a laissé un reste à Israël et il ne les a pas livrés à la destruction et à l'âge de la colère. 390 ans après qu'il les eût livrés à Nabuchodonosor, roi de Babylone (*Ez.*, IV, 5), il les a visités et il a fait germer

d'Israël et d'Aaron la racine d'une plante pour posséder son pays. Et ils con-
prirent leurs péchés et ils reconnurent qu'ils avaient été coupables et ils
furent comme des gens aveugles qui tâtonnent dans le chemin pendant vingt
ans. Et Dieu vit à leurs oeuvres qu'ils le cherchaient et Il leur suscita
un maître de justice pour les conduire dans le chemin de son coeur" (I, 1-11.
R.B., 1912, p. 215).

Il est certain qu'il est question ici des mêmes événements que dans le
Commentaire d'Habacuc. Mais ils sont accompagnés de données historiques très
précises, décisives et nous pouvons nous y fier. 390 ans après la prise de
Jérusalem par Nabuchodonosor, un mouvement de conversion se dessine en Is-
raël. La prise de Jérusalem se situe en 588 - 587. Les origines du mouvement
remontent donc à 198. Or ceci est l'année même de l'avènement d'Antiochus le
Grand, avec qui va commencer la domination des Séleucides. Cette période est
"l'ère de la colère". Pendant 20 ans le mouvement tâtonne. Dieu suscite alo-
le Maître de Justice par lequel il inaugure une nouvelle Alliance. L'origi-
ne de la secte se situerait donc en 178. Par ailleurs peu après apparaît
l'Homme de mensonge : nous avons vu qu'il s'agit peut-être de Jason dont
l'activité commence en 175 : la coïncidence est parfaite.

Mais avons-nous le droit de prendre au sérieux les chiffres donnés par
les Documents Sadocites ? C'est ce que contestent tous ceux qui proposent
un autre contexte aux événements décrits. Les arguments sont sérieux. D'une
part le chiffre de 390 est emprunté à *Ezéchiel* IV, 5 : "Je t'ai compté les
années de leurs iniquités selon le nombre des Jours. Durant 390 jours tu
porteras l'iniquité de la Maison d'Israël". Le nombre 390 apparaît donc
plutôt comme un nombre symbolique. Et ceci est conforme à l'usage général de
nombres dans les écrits apocalyptiques. Il n'y a donc pas là une donnée qui
permette de discriminer entre les diverses identifications. Par contre on
peut retenir l'indication du Maître de Justice suscité pour donner au mou-
vement déjà inauguré sa forme définitive.

Si le Document de Damas apporte peu de données nouvelles en ce qui concerne
le Maître de Justice, il présente par contre des données précieuses pour
la suite de l'histoire du mouvement sadocite. Il est question en effet d'un
départ des Sadocites à Damas, à la suite de la persécution qu'ils avaient
subie. La communauté y est désignée comme "la nouvelle alliance du pays de
Damas" (C D C, XX,1). Si le Maître de Justice a survécu, comme il semble,
à la persécution subie en 63, il a sans doute accompagné les membres de la
communauté. Ce serait lui que le *Document* appellerait "l'interprète de la
Loi" et "le Maître Unique". Ceci fournirait une donnée importante : les sa-
docides, qui jusqu'à 63 étaient restés en Judée, seraient partis à cette
époque. Reste à déterminer le sens de "pays de Damas". R. Noth pense qu'il
pourrait désigner le royaume nabathéen qui englobait la Transjordanie et à
quoi Qumran pourrait être rattaché. Mais ceci paraît difficile. Il est plus
vraisemblable qu'il faille comprendre le sud de Damas. C'est cette commu-
nauté sadocite de Damas dont le *Document* nous fait connaître l'organisation.

Nous arrivons enfin à la dernière période avec les notices de Josèphe, de Philon et de Pline. Je citerai celle-ci : "A l'Occident du Lac Asphaltite, mais à une distance du rivage où il n'y a rien à craindre des exhalaisons, sont les Esséniens, nation solitaire, singulière entre toutes les autres, sans femmes, sans amour, sans argent, vivant dans la société des palmiers. Elle se reproduit de jour en jour, grâce à l'afflux de nouveaux hôtes; et la foule ne manque pas de ceux qui, fatigués de la vie, sont amenés par le fait de la fortune à partager ce genre de vie. Ainsi pendant des milliers d'années, chose incroyable, dure une nation dans laquelle il ne naît personne, tant est fécond pour elle le repentir qu'ont les autres de leur vie passée. Au-dessus d'eux est la ville d'Enggadi" (*Hist. Nat.*, V, 17). Nous avons déjà noté que la coïncidence de cette notice et du lieu où ont été retrouvés les manuscrits paraît décisive pour établir qu'à l'époque du Christ, Qumran était le principal centre des Esséniens.

Josèphe par ailleurs nous montre à plusieurs reprises les Esséniens en relation avec les Hérodes. Il semble donc qu'à partir de l'avènement d'Hérode le Grand en 37 avant J.C., les Sadocites soient revenus en Judée. Ceci ne veut pas dire que déjà auparavant ils n'aient occupé Qumran. Ils y sont sans doute revenus. Il y a en effet entre 60 et 37 une période où le site paraît avoir été inoccupé. La notice de Pline souligne par ailleurs un trait qui l'a plus particulièrement frappé; le fait que les Esséniens gardent le célibat. Ceci ne se trouvait pas dans les anciens documents et peut être un trait nouveau. Il n'a pas d'ailleurs été général. D'autre part les Esséniens ne se trouvèrent pas seulement à Qumran. Philon nous les montre dans les villages de Palestine, mais non dans les villes. Ils sont selon lui, environ 4.000 (*Prob.*, 76). Le chiffre est vraisemblable. Les Pharisiens étaient environ 6.000.

Il y a d'autres documents, qui nous ont fourni sur cette époque des renseignements précieux sur les Pharisiens, les Sadducéens, les Hérodiens, les Zélotes, les Samaritains. Ce sont les écrits du Nouveau Testament. Or jamais le mot Essénien n'y apparaît. Ceci constitue une grande énigme. Car il est impossible que Jean-Baptiste, le Christ et les premiers chrétiens n'aient pas eu de contacts avec eux. Le plus vraisemblable est tout au contraire qu'ils ne soient pas désignés comme une secte particulière, parce qu'ils sont considérés comme les véritables israélites. Bien des contacts relatifs aux coutumes (mise en commun des biens, bénédiction du vin et de l'eau) ou aux doctrines semblent aller en ce sens. Mais ces contacts peuvent être indirects et il est difficile de désigner proprement comme Essénien tel personnage ou groupe et d'utiliser le Nouveau Testament en ce sens comme document sur l'essénisme.

Le seul groupe défini pour lequel la question puisse être strictement posée est celui des Hellénistes, dont il est question dans les *Actes des Apôtres* Cullmann (1) et Braüdle (2) ont défendu cette thèse. Plusieurs traits

(1) The Significance of the Qumran Texts for the beginnings of Christianity, *J B L*, 474 (1955), pp. 220-230.

(2) Ein unklares Kapitel der Apostelgeschichte im Lichte von Qumran, *Orientierung*, 23 (1959), pp. 16-19.

vont en ce sens. Les hellénistes viennent d'un milieu sacerdotal (VI, 7). Ils correspondent à un mouvement important de conversion qui se produit dans ce milieu. Or ils sont hostiles au culte du Temple, alors que les Apôtres au contraire le fréquentent (VI, 13). Quel est le milieu sacerdotal hostile au Temple qui se trouve à cette époque en Israël, sinon les Sadocites ? Chose curieuse, les Hellénistes sont persécutés, alors que les Apôtres ne le sont pas (VIII, 1). Saül qui est pharisien les poursuit jusqu'à Damas, qui était un centre sadocite. L'opposition Hébreux et Hellénistes parmi les chrétiens paraît refléter l'appartenance antérieure à des sectes juives opposées. Certains traits du discours d'Etienne, le plus en vue des Hellénistes, confirment ce lien avec les Sadocites. Il cite un texte rare d'Amos V, 25-27, qui est également cité dans C D (VII, 42-43) (1).

Ceci nous donne une précieuse indication, quant à la dernière partie de l'histoire de la communauté sadocite. Nous savons par Josèphe qu'en 70, lors de la guerre contre les Romains, les Esséniens supportèrent la mort d'une manière héroïque (Bell., II, 8, 10). Une partie d'entre eux a donc été entraînée dans la révolte juive et exterminée. Mais il paraît bien aussi qu'un bon nombre s'est rallié au christianisme. Nous en avons une preuve dans le fait qu'une partie de la littérature chrétienne archaïque est faite d'écrits esséniens christianisés. L'exemple le plus remarquable est celui du *Testament des XII Patriarches*. Nous avons retrouvé à Qumran des fragments d'un *Testament de Lévi*. Ce genre littéraire était donc familier aux Esséniens. Ainsi bon nombre de traits des *Testaments* sont sûrement esséniens, en particulier la conception du Messie lévitique. Ce caractère est si marquant que P. Philonenko veut qu'il soit uniquement essénien. (2) Or la chose est impossible, car les traits chrétiens sont certains. Mais nous avons là un document remarquable sur les Esséniens christianisés.

II - L'ORGANISATION DE LA COMMUNAUTE

Trois textes nous font connaître l'organisation de la Communauté : le "Manuel de Discipline", le "Document Sadocite", les notices de Josèphe et de Philon. Les relations entre ces trois documents ne sont pas entièrement élucidées du point de vue chronologique, au moins pour les deux premiers. Mais, de toutes manières, nous sommes en présence de trois stades successifs. On pourrait insister sur les différences et marquer l'évolution. Mais comme les analogies sont nombreuses et la substance identique, nous préférons étudier l'organisation de la Communauté d'ensemble, quitte à marquer pour tel détail les différences des documents. (3)

La raison d'être de la communauté apparaît celle-ci : le peuple d'Israël est égaré, il a violé l'alliance; c'est pourquoi Dieu a instauré une "alliance nouvelle"; (C.D.C., XX, 12), le peuple de Dieu est désormais la communauté des Fils de Sadoc (4).

- (1) Il faut sans doute identifier à ces Hellénistes les Helléniens que nomme Justin.
- (2) Les Testaments des XII patriarches et les Manuscrits de Qumran, P U F, 1959.
- (3) Les références sans indication autre que des chiffres renvoient au Manuel de Discipline.
- (4) Celui qui n'entre pas dans cette alliance est condamné (II, 25-III, 6). On comparera le baptême de Jean-Baptiste qui est agrégation à la communauté eschatologique. Voir FLEMINGTON, "The New Testament Doctrine of Baptism" pp. 17-18. Sur l'expression "alliance nouvelle", qui est dans JEREMIE (XXXI, 32) voir COPPENS, "Les documents du désert de Juda et les origines du Christianisme", p. 30.

"La congrégation de la communauté sera une plantation éternelle, une maison de sainteté pour Israël et une société du Saint des Saints pour Aaron, des témoins de la vérité pour le jugement, les élus du bon plaisir divin pour expier pour la terre d'Israël ... Elle sera un mur éprouvé, une pierre angulaire (Is. XXVIII, 15) précieuse ... Elle sera la maison de perfection et de vérité pour Israël pour établir l'alliance sur des préceptes éternels" (VIII, 1-10) (1). On remarquera l'allusion au jugement (Voir aussi V, 1-6; 1, 1-15).

L'entrée dans la communauté constitue une rupture avec l'Israël pécheur; elle comporte une cérémonie qui est à la fois renoncement au péché et adhésion à l'alliance :

Tout homme qui veut entrer dans la congrégation de la communauté entrera dans l'alliance de Dieu en présence de tous les généreux et, par un serment d'obligation, il prendra sur lui l'engagement de se convertir de tout son cœur et de toute son âme, à la Loi de Moïse, selon tout ce que Dieu a ordonné en tout ce qui a été révélé de cette Loi aux Fils de Sadoc, les prêtres qui gardent l'alliance et cherchent le bon plaisir divin, et à la congrégation des hommes de leur alliance. Il prendra ainsi dans l'alliance l'engagement de se séparer de tous les hommes de perversité, qui s'avancent par les chemins de l'impureté, qui ne tiennent pas compte de l'alliance de Dieu" (V, 6-10) (2). Nous avons ici une cérémonie de renonciation et d'adhésion qui annonce le rite baptismal.

Toutefois, avant d'être admis, le candidat devra subir une probation de deux ans. C'est ici un des points où le Manuel de discipline et la notice de Josèphe coïncident de façon décisive.

Josèphe écrit : "Ceux qui désirent entrer dans la secte ne sont pas admis aussitôt, ils sont soumis au même genre de vie, mais au dehors, et on leur donne un vêtement blanc. Celui qui durant ce temps aura fait preuve de tempérance est admis à se rapprocher davantage du genre de vie et à participer aux bains qu'on prend très purs en vue de la purification, mais il n'est pas encore reçu aux repas en commun. Car après avoir montré sa tempérance, on éprouve encore sa persévérance durant deux ans et s'il est jugé digne, il est accepté. Mais avant de participer à la nourriture commune, il s'engage envers eux par des serments redoutables d'abord de pratiquer la piété envers la divinité, ensuite de garder la justice envers les hommes et enfin de haïr toujours les injustes" (Bell., II, 8, 7).

Ce texte contient des éléments, sur lesquels nous aurons à revenir. Nous y sommes en présence d'une initiation progressive, dont les étapes sont marquées par des rites successifs. D'abord remise du vêtement blanc, qui inaugure la préparation. Ensuite admission aux bains de purification. On a retrouvé à Qumrân la piscine réservée à ces bains rituels. Le baptême est un des traits de la secte. Ceci à nouveau la rapproche de Saint-Jean-Baptiste et de la communauté primitive. On remarque toutefois qu'il n'est pas question d'un bain d'initiation, mais d'admission aux bains quotidiens de la communauté. Enfin la dernière étape précédée par les serments d'engagement et de renoncement, est constituée par l'admission au repas sacré. Ceci est l'ordre même de l'initiation chrétienne.

Or le texte de Josèphe est le commentaire du Manuel (VI, 13-23) :

"Si quelqu'un en Israël désire généreusement s'adjoindre (3) à la congrégation de la communauté, l'inspecteur présidant la congrégation fera un examen de son intelligence et de ses œuvres. S'il possède l'aptitude, il l'introduira dans l'alliance pour qu'il se convertisse à la vérité. Il lui

(1) Voir ISAIE, XXVIII, 16.

(2) Voir CDC, XV, 11-16.

(3) Voir Act. 11,41; V, 14; XI, 24.

enseignera toutes les lois de la communauté. Et après que le candidat se sera présenté devant tous les membres, tous délibéreront à son sujet, et selon la décision qu'ils auront prise, cet homme sera admis ou refusé (1). Mais il ne portera pas atteinte à la pureté de la congrégation (= il ne participera pas aux bains rituels) avant un an. Et il n'y aura pas encore pour lui communauté de biens.

"Et quand il aura accompli une année dans la communauté, la congrégation s'informera à son sujet. S'il en résulte la décision de l'agréger à la congrégation de la communauté, il mettra aussitôt ses biens et son travail à la disposition de l'inspecteur. Mais il ne portera pas atteinte au banquet de la congrégation jusqu'à ce qu'il ait accompli une seconde année parmi les membres de la communauté. Et quand il aura accompli cette seconde année, on l'examinera selon les directives de la congrégation. Et si la décision est favorable, on lui assignera par écrit, selon l'ordre un rang déterminé parmi ses frères" (VI, 13-23).

Le parallélisme avec Josèphe est frappant quant à la suite des étapes et à la hiérarchie des rites. Par ailleurs de nouveaux traits évoquent la discipline des catéchumènes chrétiens. Au début le candidat est présenté devant l'inspecteur (c'est le mot même d'évêque, ἐπίσκοπος) pour un examen, suivi d'une consultation de la communauté. Or c'est exactement le rite d'introduction au catéchuménat que décrit Théodore de Mopsueste (2). De même les deux ans de probation correspondent à la discipline du second siècle. On remarquera le lien de la communauté des biens et de la participation au repas rituel qui évoque l'Eucharistie telle que nous la décrit Justin. Enfin l'inscription des noms est aussi un des rites essentiels. Nous entrevoyons ici ce que le christianisme a très vraisemblablement reçu de la communauté essénienne.

Nous avons touché la question du repas sacré des esséniens. Ce repas nous est décrit par Josèphe et par le *Manuel*.

Voici ce que dit Josèphe : "Vers la cinquième heure ils se réunissent; le corps ceint de bandes de lin, ils se lavent dans l'eau froide et, après cette purification, ils se réunissent dans une salle à eux, où aucun de ceux qui pensent autrement n'a accès; eux-mêmes n'entrent dans ce réfectoire qu'en état de pureté, comme dans une enceinte sacrée (τελενός). Quand ils ont pris place en silence, le boulanger distribue les pains à la file et le cuisinier offre à chacun un seul plat comprenant un seul met. Le prêtre bénit la nourriture et il n'est permis à personne d'y toucher avant la prière. Après le repas on prie de nouveau. Au commencement et à la fin ils glorifient Dieu comme le dispensateur de la vie. Après cela, dépouillant des vêtements qu'ils regardent comme des habits sacrés, ils retournent au travail jusqu'au soir" (Bell., II, 8, 5).

On voit tout ce qu'évoque ce passage. D'une part nous sommes proches des purifications des pharisiens que Jésus rejettera. Mais par ailleurs le repas sacré rappelle l'usage de Jésus et, dans le fait que sont exclus tous ceux qui n'ont pas la foi, l'Eucharistie chrétienne (3). La prière, au début, est celle des Chabouroth, des confréries juives, mais où, précisément, Dix, Bouyer et d'autres voient le point de départ du repas eucharistique. On remarquera aussi le dépouillement et le revêtement, qui restent dans le rituel baptismal. Enfin la scène a une atmosphère monastique. On se croirait dans une Trappe : les mains lavées à l'entrée, le silence, le plat unique. Jamais nous n'étions entrés comme ici dans l'intimité d'une confrérie juive. La continuité avec le christianisme est évidente.

(1) CDC, XIII, 5 et suiv.

(2) Voir *Bible et Liturgie*, p. 30.

(3) MTH. XIV, 19; XXVI, 26.

Ici encore le Manuel de discipline confirme Josèphe : "Partout où il y aura dix membres de la congrégation, qu'il y ait avec eux un prêtre et que chacun des membres prenne place avec lui en son rang ... Et quand ils prépareront la table pour manger ou le vin pour boire, que le prêtre étende le premier la main pour bénir les prémices du pain. Et si l'on boit du vin, que le prêtre étende le premier la main pour bénir les prémices du pain et du vin" (VI, 3-6). Trois traits nouveaux apparaissent ici : la présidence du prêtre dans le repas sacré; ces prêtres sont les descendants de Sadoq, membres de la communauté. Par ailleurs à côté du pain nous rencontrons le vin (1) et nous observons aussi le geste de la bénédiction par l'extension de la main. Enfin on observera l'ordre suivant lequel la communauté est rangée.

À côté du repas, la communauté a aussi d'autres assemblées pour traiter des questions qui la concernent. L'ordonnance de ces assemblées est strictement réglée.

"Voici l'ordre selon lequel on prend séance dans la congrégation chacun à son rang. Les prêtres occupent les premières places. Les anciens viennent ensuite. Et le reste de tout le peuple siège chacun à sa place. Et dans le même ordre. Ils donnent leur avis sur le droit et sur tout dessein intéressant la communauté (2). Que personne ne parle au milieu du discours d'un autre, avant que son frère ait fini de parler. Et qu'on ne parle pas non plus avant son tour, avant un membre inscrit avant soi. Et dans la séance de la congrégation, que personne ne parle d'aucun sujet sans le consentement de la congrégation et de l'inspecteur présidant la congrégation" (VI, 5-13).

Parmi ces assemblées, l'une des plus importantes est la réunion du sabbat, consacrée à la lecture et au commentaire de l'Écriture. Ici notre source est Philon :

"Ils étudient les Lois de leurs ancêtres en tous temps, mais surtout, chaque septième jour. Car le septième jour est réputé saint, durant lequel ils s'abstiennent des autres ouvrages et se rendent dans des lieux saints qu'on nomme synagogues. Là les jeunes gens sont rangés selon leur âge au-dessous des vieillards. Alors quelqu'un prend les livres et lit; et un autre des plus habiles s'avance pour expliquer ce qui n'est pas facilement intelligible; car le plus souvent l'enseignement y est donné par symboles, à la manière studieuse des Anciens" (*Prob.*, 81-82).

On remarquera l'ordonnance hiérarchique de l'assemblée, comme dans le Manuel. Par ailleurs le tableau apparaît ici comme moins caractéristique. La scène pourrait être celle d'une réunion à la synagogue dans n'importe quel milieu juif du temps. Nous n'oublions pas qu'à la différence de Josèphe, qui a été Essénien et est donc un témoin oculaire d'une valeur exceptionnelle, Philon ne connaît la communauté qu'indirectement. Nous remarquerons l'accent mis sur l'étude de l'Écriture. Le Manuel confirme ce trait : "Partout où il y aura dix membres, qu'il y ait avec eux quelqu'un qui scrute continuellement la Loi jour et nuit pour connaître les devoirs de chacun. Et que les membres de la congrégation veillent ensemble pendant le tiers de toutes les nuits de l'année pour lire le Livre et étudier le droit et bénir Dieu ensemble" (VI, 6-8).

Ainsi, à côté de la lecture sabbatique, nous avons des vigiles consacrées à la lecture de la Bible, à son interprétation et au chant liturgique. Ceci encore est intéressant au point de vue des origines liturgiques. Ajoutons que la lecture de la Loi tient une place considérable dans la vie de la communauté, même en dehors des assemblées de la congrégation. Josèphe rap-

(1) TEST. LEVI, VIII, 5. Voir DELCOZ, "Les lieux de culte, les rites et les fêtes dans les documents de Qumrân", REV. HIST. REL., 1953, pp. 1-41.

(2) Voir I. COR. XIV, 26-33, sur l'ordonnance de l'assemblée chrétienne.

proche cette étude de la Loi et le charisme prophétique des Esséniens : "Il en est parmi eux qui se font fort de prévoir l'avenir, par une application continuelle aux Livres sacrés" (*Bell.*, II, 8, 12). Nous avons des exemples de cette exégèse prophétique dans les *Commentaires d'Habacuc et de Michée*.

Ceci nous amène à une remarque importante qui touche à un aspect essentiel de l'essénisme. Les Esséniens sont les hommes du Livre, non ceux du Temple. Ils substituent aux sacrifices sanglants du Temple ce que le Manuel appelle "la louange des lèvres".

"Une fondation de l'Esprit de Sainteté sera constituée en Israël pour la vérité éternelle, de préférence à la chair des holocaustes et à la graisse des sacrifices. Et l'offrande des lèvres sera acceptée comme une délectation de justice et la perfection de la conduite, comme une oblation volontaire au bon plaisir divin. En ce temps-là les hommes de la communauté constitueront une maison sainte pour Aaron en unissant le Saint des saints et la maison de la communauté pour Israël" (IX. 3-6). Et Philon confirme encore la chose : "Ils n'immolent pas d'animaux, mais s'ingénient à rendre leurs pensées vraiment dignes de personnes consacrées au sacerdoce" (*Prob.*, 75).

On voit l'intérêt de ce passage. Le vrai Temple, le *ταμεῖον*, n'est plus l'enceinte de Jérusalem, c'est la communauté elle-même; le vrai sacrifice n'est plus celui du sanctuaire, mais le sacrifice spirituel qui est à la fois le chant des psaumes (1) et la vie vertueuse (2). Nous sommes dans la ligne d'une spiritualisation du culte que nous retrouvons à la même époque chez Philon d'Alexandrie. Très précisément c'est un trait des judéo-chrétiens qui gardent le sabbat et la circoncision, de rejeter les sacrifices sanglants. L'essénisme apparaît ici à la base de l'ébionisme comme l'a vu Schoeps (3). Enfin ceci nous donne à croire que les Psaumes que nous avons retrouvés à Qumrân faisaient partie de la liturgie de la communauté.

Mais cette attitude doit avoir une origine historique et être l'interprétation d'une situation de fait. La situation paraît être celle-ci. Les Sadocites sont des prêtres qui ont considéré que le Sacerdoce et le Temple d'Israël étaient désormais corrompus et délaissés de Dieu. Leur séparation d'avec le culte du Temple est d'abord un schisme. Ceci transparaît dans ce passage de Josèphe : "Ils envoient des objets consacrés au Temple; et s'acquittent des sacrifices avec des purifications supérieures, à ce qu'ils pensent, et se tenant à l'écart, pour cela même, de l'ensemble du temple commun à tous, ils s'acquittent entre eux des dits sacrifices" (*Ant.*, XVIII, I, 5, 19). Nous voyons ici à nouveau comment pour les esséniens le vrai Israël avec son sacerdoce et son Temple est la communauté de l'Alliance, et combien le fossé est profond entre eux et le reste du Judaïsme.

La liturgie essénienne ne se ramène pas aux assemblées journalières et hebdomadaires. Elle présente d'autres aspects. Il y a d'abord la prière quotidienne du matin et du soir.

"Leur piété envers la divinité a un caractère particulier. Avant le lever du soleil, ils ne prononcent aucune parole profane, mais ils lui adres-

(1) Voir DEUT. XII, 11; Psaume CIVIL, 22; OSEE, XIV, 3; HEBR. XIII, 15.

(2) On remarquera les ressemblances de ce second aspect et de l'enseignement de Saint PAUL (ROM., XII, 1).

(3) *Theologie und geschichte des judenchristentums*, pp. 219-255.

sent des prières traditionnelles, comme pour le supplier de se lever" (Bell., 11, 8, 5). Cette prière au soleil levant est un des traits où on a cru voir une influence pythagoricienne. Mais le Manuel de discipline confirme cet usage dans un langage purement juif : "Au commencement de la domination de la lumière et quand elle est au milieu de son cours et quand elle se retire dans l'habitation qu'il lui a assignée, par l'offrande de mes lèvres, je le bénis suivant une loi inscrite pour l'éternité" (X, 1-6). (1).

A côté de cette liturgie du jour et de la liturgie hebdomadaire avec ses deux veillées et son sabbat, nous avons la liturgie annuelle.

Elle est décrite de façon mystérieuse dans le Manuel (X, 3-10) : "A l'entrée des saisons qui tombe les jours de néoménie, par suite de l'accord qui les unissent; au commencement des mois et aux jours de sainteté; au début des années et dans le circuit des saisons annuelles, au jour régulier de chacune d'elles, l'une par rapport à l'autre, la saison de la moisson par rapport à l'été, la saison des semailles par rapport à l'hiver; aux années de fêtes déterminées, en fonction des semaines d'années; et au début des semaines d'années au moment de la libération, durant toute ma vie enfin, une loi est inscrite sur ma langue, pour qu'elle produise un chant de louange" (X, 2-9).

On remarquera l'importance attachée à la néoménie qui inaugure chaque saison. (2) Ceci se retrouve dans le Livre des Jubilés (VI, 30-38).

Une cérémonie annuelle paraît avoir eu une importance particulière, c'est le renouvellement de l'alliance qui s'accompagnait d'un reclassement des membres de la communauté d'après leurs progrès spirituels, ancêtre de notre rénovation des promesses baptismales.

La cérémonie est décrite de façon précise dans le Manuel : "Tandis qu'ils passent dans l'alliance, les prêtres et les lévites bénissent le Dieu de salut et toutes les oeuvres de vérité, et tous ceux qui passent dans l'alliance disent après eux : Amen, amen. Et les prêtres racontent la justice de Dieu ... Et les lévites racontent les perversités des fils d'Israël ... Et tous ceux qui passent dans l'alliance font leur confession après eux disant : Nous avons été punis en allant à l'encontre des préceptes de Dieu et il nous a accordé les bontés de sa miséricorde d'éternités en éternités ... Et tous ceux qui entrent dans l'alliance répondent en disant après eux : Amen, Amen (3), ainsi feront-ils chaque année" (E, 19-11, 18) (4).

Ce renouvellement de l'alliance est accompagné d'un reclassement : "Il y aura chaque année une inspection des dispositions d'un chacun et de sa conduite. Et suivant l'intelligence et la perfection et la vie d'un chacun, on le fera progresser ou on le fera rétrograder, en raison de ses déviations" (V, 24). Or ce classement paraît lié au renouvellement de l'alliance. En effet il est dit après le rituel de celle-ci que chacun devra garder la place qui lui a été attribuée (II, 24) (5). En même temps qu'une communauté de culte, la congrégation apparaît donc comme une école de perfection. C'est ainsi qu'elle nous apparaît à la fois comme préparant les structures de la communauté ecclésiale et de la communauté monastique.

(1) On prie avant chaque occupation : "Au début de chaque occupation, quand je sors ou quand j'entre, quand je m'assieds ou quand je me lève, quand je m'étends sur ma couche, je veux le célébrer" (X, 13-14. Voir Bible et liturgie, pp. 86-87).

(2) Voir DUPONT-SOMMER, la sainteté du signe NOUN dans le Manuel de discipline, Bull. Ac. Belg., 1952, p. 190 et suite.

(3) Cet "Amen" liturgique annonce celui de la liturgie chrétienne.

(4) Cette rénovation annuelle avait lieu à l'occasion d'une assemblée générale des membres dispersés de la communauté lors d'une fête (BROWNLEE, loc cit. p. 53).

(5) LAMBERT, NRT, 1951, p. 949.

Nous avons remarqué que lorsqu'il est admis au bout d'un an dans la communauté, le catéchumène met ses biens à sa disposition. Cette entière communauté des biens est un des traits les plus universellement attestés.

On se souvient de Pline citant comme un des traits des Esséniens qu'ils sont "sans argent". Philon revient à plusieurs reprises sur ce point : "Ils sont sans richesses, ni propriétés" (*Prob.*, 77). Or ceci veut dire d'abord que tout est en commun : "Personne n'a sa maison à soi, qui ne puisse devenir commune à tous; car outre qu'ils vivent en congégation, leurs maisons sont ouvertes à ceux du dehors. Ensuite ils n'ont qu'un cellier pour tous et des dépenses communes. Les dépenses sont communes, la nourriture est commune, quand ils se réunissent pour manger" (85-86). On remarquera le devoir d'hospitalité pour les membres de la communauté.

Cette mise en commun concerne aussi les fruits du travail de chacun. C'est même cela qui en est la base : "Cette communauté est une conséquence nécessaire de leur genre de vie, car tout ce qu'ils réservent de salaire pour leur travail de chaque jour, ils ne le gardent pas en propre, mais ils le mettent en commun, offrant au service de tous l'utilité que l'on pourra en tirer" (88). On remarquera ici la précision de Philon. Elle est confirmée par Josèphe : "Contempteurs de la richesse; ils admirent la vie en commun. On ne voit personne chez eux qui soit plus riche qu'un autre : car c'est une loi qu'en entrant dans la communauté on abandonne à la corporation sa fortune : toutes les possessions étant mises en commun, ils n'ont plus, comme des frères, qu'un seul patrimoine" (Bell., II, 8, 3, voir *Ant.*, XVIII, 1, 20).

Le *Manuel de discipline* fait de cette "communauté" des avoirs un des traits de l'entrée dans la Nouvelle Alliance. Et il précise comment se fait le renoncement aux biens. Durant la première année de noviciat, on garde la propriété et l'usage des biens. A ce moment "il mettra ses biens à la disposition de l'inspecteur du travail. Le tout sera inscrit pour son usage, sans le disperser au profit de la congrégation" (VI, 19-20). Donc il garde l'usage, mais sous le contrôle de la congrégation. Enfin au terme de la seconde année, lors de l'admission définitive, il renoncera totalement à ses biens au profit de la congrégation" (VI, 23).

On voit tout ce que ce texte peut évoquer. Sur un plan actuel on pensera aux Kibboutzim israéliens avec la communauté totale des biens, aux communautés monastiques avec la discipline de la renonciation aux biens. Mais comment ne pas se souvenir de la communauté chrétienne primitive : "Nul ne disait sien ce qu'il possédait, mais tout était commun entre eux" (*Act.* IV, 32). Les mots grecs *ἰσότις* et *κοινόν* sont les mêmes chez Philon (*Prob.* 85). Mais l'analogie va jusqu'au détail. On se souvient de l'histoire d'Ananie et de Saphire, punis pour avoir menti en ne déclarant pas le prix exact de la vente de leur champ (*Act.* V, 1-11). Or nous lisons le Manuel de Discipline "Celui qui aura menti au sujet des avoirs, ils le sépareront de la pureté de la congrégation pendant un an" (VI, 25).

On peut rattacher à la pauvreté chez les esséniens la renonciation au commerce et à divers métiers :

Ils ne se soucient pas d'amasser des trésors d'argent et d'or ou d'acquies de grandes parcelles de terre pour augmenter leurs revenus; ils n'ont aucune idée, même en rêve, du commerce ou du débit en détail, ni de la navigation : ils se débarrassent de tout cela, comme des amorces du gain. On ne trouverait chez eux aucun fabricant de trait, de javalots ou d'épées, ni en général personne qui fasse des armes, ou des machines ou rien de ce qui sert à la guerre" (*Prob.*, 76-78) et Josèphe : "Il n'y a chez eux ni achat ni vente, mais chacun donne à l'autre ce dont il a besoin, et reçoit en échange ce qui lui est nécessaire" (Bell., II, 8, 4).

On rencontre ici d'une part la question des métiers interdits aux membres de la communauté. Ceci se retrouve dans le christianisme ancien. Ainsi la *Tradition Apostolique*, d'Hippolyte, énumère un certain nombre de métiers auxquels le catéchumène doit renoncer. (1) Mais plus curieuse encore est l'interdiction de fabriquer des armes. Nous nous souvenons que le *livre d'Hénoch*, qui est parmi les livres saints du groupe, considère que la fabrication des armes a été enseignée aux hommes par les démons (*Hénoch*, VIII), il paraît bien qu'il y ait un lien entre la doctrine théologique et la discipline. Et sans doute faudrait-il remonter ici avant Hénoch, à toute une tradition à l'intérieur du judaïsme.

Nous avons vu que Pline rapprochait parmi les caractères des esséniens, le "sans argent" du "sans femmes". Ceci est un des traits à la fois les plus étonnants et les plus sujets à la discussion.

Il est attesté par Josèphe : "Ils dédaignent le mariage pour eux-mêmes, mais ils adoptent les enfants des autres pour leur donner l'instruction. Ce n'est pas qu'ils condamnent le mariage et la continuité de l'espèce, mais ils se tiennent en garde contre le dévergondage des femmes et tiennent qu'aucune d'elles ne conserve sa foi à un seul homme" (*Bell.*, 8, 2. *Ant.* XVIII, 1, 21). La même indication se trouve dans un fragment d'une Apologie perdue de Philon, que cite Eusèbe (*Prep. ev.*, VIII, 11). Mais la notice du *Quod Probus* n'en dit rien.

Si nous prenons les documents de Qumrân, on remarquera que le *Manuel de Discipline* ne fait allusion qu'à des hommes, ce qui semble aller dans le même sens. Toutefois il y a des indications en sens contraire. Il existe une page du *Manuel de discipline*, qui appartient à une édition antérieure et où il semble qu'il y ait une allusion aux femmes et aux enfants (2). Une allusion du *Document Sadocite* (XI, 1) va en ce sens. Un passage de Josèphe tranche la question. A la fin de la notice de la *Guerre* il écrit : "Il y a une autre sorte d'Esséniens, qui s'accordent avec les autres pour le régime, les mœurs et les coutumes, mais qui n'ont pas la même opinion sur le mariage; car ils pensent que les célibataires retranchent la part la plus importante de la vie qui est la propagation de l'espèce" (*Bell.*, II, 8, 13).

Deux choses paraissent aussi certaines. D'une part la communauté à l'origine ne comportait pas l'absence de mariage; de l'autre il y a toujours eu des Esséniens qui se sont mariés. Mais il reste qu'une partie d'entre eux et sans doute ceux qui constituaient la communauté de Qumrân (voir Pline) gardaient la chasteté. Ceci est à nouveau un fait de grande importance. Un tel usage était en effet très étranger à l'Israël ancien. Mais ce n'est pas avec le christianisme qu'il est apparu. Il faisait déjà partie de l'idéal de perfection pour certains des plus fervents d'entre les Juifs. Ici encore, le christianisme présente un trait commun avec l'essénisme.

A ces moyens de purifications que sont la pauvreté et la chasteté, il faut ajouter l'obéissance. Elle joue ici un grand rôle : "Ils ne font rien sans l'ordre des préposés; ils n'ont la libre disposition d'eux-mêmes que pour deux choses : l'assistance et la pitié" (II, 8, 6). A cette obéissance aux préposés, il faut joindre celle des "degrés inférieurs par rapport aux plus élevés" (*Bell.* VIII, 2, 9). Ceci est confirmé par DSD : "Et tous doi-

(1) 16; BOTTE pp. 44-45.

(2) BROWNLEE, loc. cit. p. 49.

vent obéir l'un à l'autre, l'inférieur à celui qui lui est supérieur" (V, 19). Dans les assemblées de la communauté, on ne peut parler sans autorisation : "Que personne ne parle d'aucun sujet, sans le consentement de la congrégation et de l'inspecteur président la congrégation" (VI, 12).

La hiérarchie semble s'établir de cette manière. Au sommet un conseil suprême composé à la fois de douze prêtres et laïques (1). Par ailleurs une hiérarchie à deux degrés, dont tous les membres appartiennent à la classe sacerdotale : d'une part l'inspecteur qui semble être toujours un prêtre (IX, 7-11) et correspondant à l'évêque, et qui préside les réunions générales; en-dessous les prêtres ordinaires, qui président les petits groupes de dix membres. Le rapprochement avec l'inspecteur des premières communautés chrétiennes a déjà été fait par Charles (2). Brownlee le reprend en notant toutefois que "sa fonction différerait considérablement". (3).

Nous en venons maintenant à la discipline de la pénitence.

Josèphe distingue deux catégories de fautes : "Ceux qui sont pris sur le fait dans des fautes graves sont chassés sur le champ de la congrégation. Celui qui est ainsi condamné périt souvent dans le plus misérable destin" (11, 8, 8). Ces fautes relèvent d'un tribunal d'au moins cent membres. Blasphémer le nom de Dieu et celui du Législateur (Moïse) constitue une de ces fautes graves. A côté de cela il y a des sanctions contre d'autres fautes : "Ils se gardent de cracher au milieu d'un groupe ou du côté droit, et de travailler le samedi, et cela plus rigoureusement qu'aucun Juif" (11, 8, 9).

Ici le Manuel de discipline et le Document de Damas confirment de façon frappante ce que dit Josèphe, mais avec de longs développements.

Je cite seulement quelques exemples : "Voici les règles selon lesquelles on punira après enquête faite en commun, selon les cas. Celui qui prend à témoin le nom glorieux, on le séparera et il ne reviendra plus dans la congrégation de la communauté. Celui qui aura adressé à son compagnon des reproches injustes sera puni pendant un an et séparé. Celui qui aura craché au milieu d'une séance de la congrégation sera puni pendant huit jours. Celui dont l'esprit se sera éloigné du fondement de la congrégation, au point d'abandonner perfidement la vérité, s'il vient à se convertir, sera puni pendant deux ans; durant un an il ne portera pas atteinte à la pureté de la congrégation. Et quand il aura accompli ces deux années, les membres de la congrégation délibéreront sur son cas. Et, s'il est accepté, il sera admis à son rang (VI, 24; VII, 21).

Le document de Damas contient une longue liste de ce qui est interdit le jour du sabbat, confirmant ce que dit Josèphe de la rigueur de la communauté sur ce point.

Ces interdits remplissent une page. J'en donne quelques exemples : interdiction non seulement de travailler, mais de parler des choses de son travail (X, 19); "Que nul ne se promène hors de son village plus de mille coudées" (X, 21); "que personne ne mange que ce qui a été préparé" (X, 22. Voir Josèphe, *Bell. II. 8, 9*); "que nul ne remue dans sa maison de pierre ou de terre" (XI, 10); "Si une bête tombe dans un puits, que nul ne la retire le jour de sabbat" (XI, 12); "si une créature humaine tombe dans un bassin d'eau, que personne ne la fasse sortir avec une échelle ou corde" (XI, 16).

(1) CDC, X, 4. Celui-ci connaît en outre un conseil des cinquante.

(2) On remarque en particulier le rôle du président dans la présidence de la communauté des biens. Ceci apparaît comme attribution de l'évêque chez Hermas (*Past.*, Sim. IX, 27).

(3) DSD, trad. angl., p. 25, note 24. Voir BO Reicke, *The Jewish Damaskus Document and the N.T.*, Upsala, 1946, p.16.

A côté de ces prescriptions concernant le sabbat, on remarquera celles qui concernent les purifications. Le Manuel de Discipline insiste sur la séparation à l'égard de tous les infidèles, "c'est-à-dire des Juifs qui ne font pas partie de la communauté aussi bien que des païens". "Que personne n'entre en contact avec eux pour le travail et pour les biens" (V, 14). Le Document Sadocite dit la même chose pour les païens (XII, 6-10) : "Que personne ne mange ni ne boive de ce qui leur appartient" (V, 16). On rapprochera cela de l'interdiction de prendre les repas avec ceux qui ne sont pas admis définitivement dans la secte.

Ici encore, nous retrouvons le Nouveau Testament. L'allusion à l'âne tombé dans le puits rappelle *Luc*, XIV, 3. Mais, cette fois-ci, il s'agit d'une opposition. Les Esséniens ici représentent une position extrême par rapport aux pharisiens eux-mêmes. Ce sont ces interdits que Jésus fera sauter en guérissant le jour du sabbat et en mangeant avec les pécheurs.

LA LITTÉRATURE INTERTESTAMENTAIRE

On désigne généralement sous le nom d'apocryphes les ouvrages juifs non canoniques. Il faut remarquer toutefois que les protestants les désignent plutôt sous le nom de *pseudépigraphes*, faisant allusion à un des caractères de cette littérature, son attribution fictive à des grands personnages du passé, Hénoch, Lamech, Moïse, Baruch, Daniel, etc... On peut parler aussi de littérature apocalyptique, avec Brownlee, car, si tous les ouvrages ne sont pas des apocalypses, tous présentent des traits apocalyptiques.

L'étude des Apocalypses importe à de multiples points de vue pour les origines chrétiennes. Elles nous font connaître la pensée du judaïsme au temps du Christ. Beaucoup de leurs éléments doctrinaux ou culturels se retrouvent dans le Nouveau Testament. La conception même de l'apocalypse joue un rôle dans Matth. XXIV, dans les Epîtres de la captivité, dans l'Apocalypse de Jean. Mais leur influence est grande aussi sur les Pères de l'Eglise. Le Pasteur d'Hermas est une apocalypse. Clément, Origène les utilisent abondamment, ainsi qu'Irénée et Tertullien.

Je laisse de côté, l'étude du genre apocalyptique comme tel et de ses origines. Cette étude a été faite dans le cours d'Ancien Testament à propos d'Isaïe et du Livre de Daniel. Il est certain que l'Apocalypse est dans le développement de la littérature prophétique. Par ailleurs, à l'époque post-exilique, des influences culturelles, iraniennes en particulier, ont influé sur le genre lui-même et sur certains de ses caractères : dualisme, préoccupations météorologiques, imagerie, angélologie. Nous prendrons l'apocalypse au moment où elle apparaît à notre époque, ayant déjà toute son histoire.

On pourrait grouper les ouvrages qui constituent cette littérature intertestamentaire suivant des perspectives diverses. Ils relèvent de genres littéraires distincts : apocalypses au sens strict, haggada, psaumes. Mais, nous l'avons dit, ces genres chevauchent les uns sur les autres. Et les traits de l'apocalyptique : pseudépigraphie, révélation sur l'espace et l'histoire sacrés, symbolisme, se retrouvent. Nous les grouperons plutôt suivant la chronologie, en partant du début du second siècle avant J.C. pour aboutir au début du second siècle après J.C.

I - LES APOCALYPSES

CHARLES, *Pseudépigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913.

BONSIRVEN, *La Bible Apocryphe*, Paris 1953.

FREY, *Apocalyptique*, S D B, I, 326 suiv.

FREY, *Apocryphes*, S D B, I, 354 suiv.

ROWLEY, *The relevance of Apocalyptic*, Londres 1944

S.B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*, Londres 1952

A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, pp. 778 - 998.

I - Le Livre d'Hénoch

Le livre d'Hénoch est la plus ancienne apocalypse juive non canonique. Il est cité dans les *Jubilés* et dans les *Testaments des XII Patriarches*. Ses parties les plus anciennes sont de la première moitié du second siècle avant

le Christ. Nous en possédons le texte complet en éthiopien. Des fragments hébreux ont été retrouvés à Qumrân, qui garantissent que l'original était hébreux (1). Il existe aussi des fragments grecs (2), très importants pour la langue du Nouveau Testament et des fragments latins.

Le Livre d'Hénoch est en réalité un corpus, comme le Livre d'Isaïe, comprenant des ouvrages divers qui se rattachent au cycle d'Hénoch. La figure d'Hénoch tenait une place importante dans la haggada juive. On en trouve l'écho dans l'Ecclésiastique qui est de peu antérieure : "Pas un homme n'a existé ici-bas semblable à Hénoch" (XLIX, 14. Voir XLIV, 16) (3). L'Epiître aux Hébreux atteste cette importance (XI, 5). Il est possible qu'il y ait ici des influences des spéculations babyloniennes sur les sages antédiluviens (4). Hénoch fait partie du même cycle que Noë, à qui il révèle le déluge à venir. On constate qu'il tient une place importante dans la prière liturgique du judaïsme (5). Le verset de la Genèse (V, 24) est une source de ces spéculations en particulier concernant son ascension (6).

L'ouvrage comprend cinq sections nettement distinctes.

La première (Assomption d'Hénoch, 1-XXXVI) commence par une description du Jugement, de la récompense des justes et du châtiment des impies. Vient ensuite un passage célèbre concernant l'union des anges déchus et des filles des hommes. C'est un commentaire de Genèse VI, 1 et suiv. Nous y reviendrons. A partir du chapitre XII nous avons l'Assomption d'Hénoch proprement dite, qui parcourt les demeures du ciel et de la terre : c'est une description de l'espace sacré, caractéristique des apocalypses. La doctrine de la chute des anges se retrouve dans le "Document Sadocite" (II, 1-19).

La seconde section (Livre des Paraboles, XXXVII-LXXI) présente des traits particuliers (Seigneur des Esprits, Fils de l'Homme) qui la distinguent des autres. Elle est généralement datée de la première partie du 1^{er} siècle. Elle présente des relations avec Daniel. La première parabole décrit le séjour des élus. Au milieu d'eux se trouve l'Elu de Justice : (XXXIX, 6. Voir Isaïe XLII, 1; Luc XXIII, 35). La seconde parabole montre le Fils de l'homme exerçant le jugement. La troisième parabole décrit la récompense des justes et le châtiment des pécheurs. L'angélogologie y joue un grand rôle, en particulier les noms des anges, trait typiquement essénien selon Josèphe.

La troisième section ou "Livre des luminaires" (LXXII-LXXXII) est apparentée au "Manuel de Discipline". Elle porte sur les différentes phases de la lune et du soleil. Son but est de défendre le calendrier Sadocite et en particulier les quatre jours intercalaires (LXXV, 1-4). La quatrième section (LXXIII-XC) est une apocalypse typique. Il s'agit d'une histoire du monde décrite en forme symbolique. Les personnages sont des taureaux blancs, rouges et noirs. Aaron est un taureau blanc, Abel et Caïn des taureaux noir et rouge. La chute des anges de Gen. VI est décrite comme celle d'une étoile (LXXXVI, 1). Les nations païennes sont des chameaux, des éléphants et des ânes (LXXXVII, 4). Les tribus d'Israël sont douze brebis (LXXXIX, 13). Soixante dix pasteurs sont les anges qui président soit aux nations soit aux périodes historiques (LXXXIX, 59). A la fin des temps surgit une brebis avec une grande corne qui ouvre les yeux des peuples (XC, 9). Puis vient le jugement final.

La cinquième section (XC-CVIII) commence par annoncer le châtiment futur des idôlatres et des infidèles et la récompense des justes (XCI, 2-18). On y trouve la doctrine des deux voies. Puis vient l'Apocalypse des semaines qui décrit l'histoire de l'humanité sous la forme de dix âges (XCIII). Vient en-

(1) Milik, the Dead Sea scrolls: fragments of the book of Henoch, Bibl., 1951, p. 393 et suiv.

(2) CAMPBELL BONNER, The last chapters of Henoch in Greek, Londres, 1937

(3) Voir aussi Jubilé, IV, 20.

(4) FROST, loc. cit., pp. 164 et suiv.; WIDENGREN, The ascension of the Apostle and the heavenly Book, Upsala, 1950, pp. 30-37.

(5) PETERSON, Henoch in jüdischen Gebet, Miscellanea Mohlberg, Rome, 1948, p. 414 et suiv.

(6) Sur la figure d'Hénoch dans le judaïsme, voir BIETENHARD "Das himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum", Tübingen, 1951, p. 143 et suiv.; GOODENOUGH, By light light, p. 130; P. GRELOT, La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible, R.S.R. 46 (1958) 5-26; 181-211.

suite une série de malédictions contre les pécheurs, qui doit viser le sacrédoce infidèle : "Malheur à vous, riches, parce que vous vous confiez dans vos richesses" (XCIV, 8. Voir Luc VI, 24). Au jour du jugement, les pécheurs seront jetés dans une fournaise de feu, tandis que les anges veilleront sur les justes (C, 9-13). Le Livre se termine par un fragment d'une Apocalypse de Noé à qui Hénoc annonce le Déluge (CVI, 16-18).

Le LIVRE D'HÉNOCH présente bien des traits qui sont esséniens. Or par ailleurs il est d'une grande importance pour les origines chrétiennes. Il est cité explicitement dans l'*Épître de Jude* (14) : "C'est (des pécheurs) qu'Hénoc, le septième patriarche depuis Adam, a prophétisé en ces termes : Voici que le Seigneur est venu sur la multitude de ses saints, pour exécuter son jugement sur tous". Or ceci est une citation de notre Livre (I, 9). L'*épître* contient d'autres allusions au *Livre d'Hénoc* : "Jésus retient pour le Jugement du grand jour, liés de chaînes éternelles, au sein des ténèbres, les anges qui n'ont pas consacré leur principauté, mais ont abandonné leur propre demeure" (6). Ceci est une allusion à la doctrine d'Hénoc (XII, 4 et suiv.) selon laquelle les anges qui sont tombés sont enfermés dans le grand abîme jusqu'au jugement.

La 1^{ère} *Épître de Pierre* contient un passage qui s'explique aussi par Hénoc : "Le Christ est allé prêcher aux esprits en prison, rebelles autrefois lorsqu'au jour de Noé, la longanimité de Dieu temporisait, tandis que se construisait l'arche" (III, 19-20). Ce texte, qui a été discuté, semble élucidé par Bo Reicke. Les esprits (πνεύματα) dans l'*Hénoc* grec désignent les anges déchus. Ce sont donc eux qu'il y a lieu de reconnaître dans la 1^{ère} *Épître de Pierre*. Or dans *Hénoc*, on voit celui-ci chargé de signifier aux anges déchus leur châtiment (XII, 16). Dans la 1^{ère} *Épître de Pierre*, le Christ descendu dans les enfers, signifie aux anges déchus qui y sont enfermés leur complète défaite. On voit ainsi qu'Hénoc est une figure du Christ (Bo Reicke, loc. cit. 93-103).

La doctrine du Fils de l'homme d'Hénoc présente des relations avec le Nouveau Testament.

Citons un seul exemple : "Au jour du renouvellement, le Fils de l'homme sera assis sur le trône de sa gloire" (Mtth. XIX, 28) rappelle : "Au jour du jugement ils verront le Fils de l'homme assis sur le trône de sa gloire" (LXII, 3). La réponse des démons de Gadara : "Etes-vous venus ici pour nous tourmenter avant le temps" (Mtth. VIII, 29) s'explique par la doctrine d'Hénoc sur la liberté laissée aux démons, issus des géants, jusqu'au jugement (XV, 9-11). Plusieurs expressions du N.T. ont leurs parallèles dans Hénoc : "Il eût mieux valu pour lui qu'il ne fut pas né" (Hénoc XXXVIII, 2; Mtth. XXVI, 24); "Héritier la vie éternelle" (Hén. XL, 9; Mtth. XIX, 29); "Ils seront comme des anges dans le ciel" (Hénoc LI, 4; Mc XII, 25). Et on pourrait citer bien d'autres rapprochements, en particulier avec l'Apocalypse de St Jean.

Ceci montre que le Livre était connu des premiers chrétiens. Il restera vénéré par eux durant les premiers siècles. Il est cité par le Pseudo-Barnabé, par Saint Irénée, par Clément d'Alexandrie, par Origène (1). Nous en parlerons à propos de ces divers auteurs. Très particulièrement la doctrine de la chute des anges et de leur union aux filles des hommes tiendra une place considérable dans la Théologie occidentale chez Tertullien et chez Lactance. Ce n'est qu'au IV^{ème} siècle qu'il sera écarté par l'Eglise. Hénoc est aujourd'hui encore considéré comme canonique dans l'Eglise d'Ethiopie.

(1) Voir Martin, loc. cit., p. 122 et suiv.

Le livre s'intitule aussi IVème livre d'Esdras. Il y a en effet dans l'Ecriture deux livres d'Esdras, le second étant appelé parfois Livre de Néhémie; il y a ensuite un apocryphe, intitulé IIIème Esdras et qui est une compilation de textes de Paralipomènes et d'Esdras. Notre livre est une apocalypse, la plus belle avec celle d'Hénoch. Elle est de la fin du Ier siècle après J.C., donc contemporaine de l'Apocalypse de Jean. Ce qui permet de la dater ce sont les allusions au siège de Jérusalem par Titus en 70 : Jérusalem est en ruines, le Temple est renversé, le culte a cessé, Ceci ne peut être vrai avant 70. L'auteur veut précisément montrer, selon la tradition juive, que cette catastrophe est un châtement, mais qui ne doit pas jeter le peuple dans le découragement et il ouvre devant ses yeux des perspectives d'avenir. Nous possédons le livre dans des versions latines, syriaques, éthiopiennes.

Quels sont le milieu et l'auteur. C'est un homme qui a séjourné à Rome (1, 1, 1). Il écrit après la chute de Jérusalem. Il appartient à un milieu rabbinique (III, 22, 12). Peut-on aller plus loin ? La Mischna nous rapporte qu'en 95 le patriarche Gamaliel II se rendait à Rome avec 3 compagnons, Eleazar, Josué et Akiba. Le texte nous rapporte les propos qu'ils échangeaient en présence de la félicité des idolâtres comparées au malheur de Sion. Plus précisément Gamaliel II présente la même inquiétude devant le salut individuel : "Celui qui accomplit tous les préceptes vivra, mais sur un seul article, qu'il faillisse, il périra" : Ainsi Mgr Gry conclut à voir en Gamaliel II l'auteur de notre livre.

L'ouvrage se présente sous la forme d'une série de six révélations. Esdras, le scribe, est en exil à Babylone. Il se lamente, sur sa couche, sur le sort du peuple.

Il a faim de savoir : "De grâce, Seigneur, il ne m'a point été donné un cœur pour être obsédé, mais pour savoir. Pourquoi Israël est-il une proie livrée aux nations" (1, 9, 1, 4). Il s'inquiète des délais du Jugement qui détruira les méchants. L'Ange Uriel lui explique qu'il faut que le jour de la moisson soit arrivé pour qu'on puisse distinguer bon grain et mauvais (voir Mtth. XIII, 39-40) : "Ne sois pas plus pressé que le Très-Haut" (1, 11, 2). "Toi tu te presses à cause de toi seul. Mais le Très-Haut retarde à cause d'une multitude jusqu'à ce que soit complet le nombre des jours" (1, 11, 4-5).

Nous avons ici la conception caractéristique des Apocalypses d'un temps où tout est déterminé d'avance. C'est pourquoi le temps futur est aussi accessible que le temps passé à celui à qui Dieu le révèle.

Sept jours plus tard, deuxième révélation. Le début est très beau. Esdras rappelle à Yahweh son amour pour Israël.

Seigneur Très Haut :

Parmi tous les bois de la terre, tu choisis une vigne
 Entre toutes les pousses du sol, tu prenais un rameau
 Parmi toutes les fleurs du globe, tu préférerais un lys;
 Entre toutes les pierres de prix, tu désirais une perle;
 Parmi toute l'armée des cieux tu désirais une étoile
 Entre toutes les sources des eaux, tu remarquais un filet
 Parmi toutes les terres du monde, tu sanctifiais une citadelle,
 Parmi les oiseaux de la création tu appelais une colombe
 Entre tous les animaux de la formation, tu aimais une brebis
 Parmi tous les peuples des races tu établissais un peuple
 Entre tous les royaumes de l'univers tu marquais un héritage,
 le peuple aimé,

Et maintenant, Seigneur, pourquoi
 As-tu dispersé parmi les peuples cette Congrégation de ton choix ?..."
 (II, 2, 1-6).

Cette question est reprise et approfondie dans la troisième section : "Si c'est à cause de nous que tu as créé le monde, pourquoi n'avons-nous pas notre héritage" (III, 2, 23) ? Uriel répond : "Une mer se trouvait en un lieu spacieux, si bien qu'elle était vaste à l'infini, mais son accès se trouvait en un lieu étranglé. Qu'un homme veuille accéder à cette mer vaste et infinie, si d'abord il ne franchit le détroit, comment pourrait-il atteindre le large ... ? C'est à cause d'Israël que je créais le monde, mais quand Adam transgressa mon précepte, il y eut des crêtes à dominer. Aussi l'accès du monde à présent, c'est le détroit, la crête, rempli d'angoisse" (III, 3 13-45).

On a comparé ce passage à la voie étroite de l'Evangile. La conception d'Esdras est pessimiste : Quelques justes seulement seront sauvés. Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde ? Cela valait la peine pour quelques justes. (III, 6, 8). Cette partie est le sommet de la réflexion juive sur la question du salut.

Les trois dernières sections sont trois grandes visions :

La première montre une femme qui pleure, puis qui se transforme en une ville. C'est Sion, épouse de David, qui a élevé le peuple juif et qui devient la Jérusalem céleste. Puis la vision de l'aigle, la plus célèbre, montre un aigle à multiples têtes et ailerons : C'est la succession des empereurs romains qui dominent le monde. Ils sont finalement vaincus par le lion de Juda. L'Aigle est jugé et jeté à la Géhenne. Le peuple est libéré jusqu'au jour du dernier jugement. Il est remarquable que nous voyons ici, joints l'un à l'autre, l'eschatologie hénochienne du grand jugement et l'état de blissement du royaume de Dieu, messianique sur la terre des Psaumes de Salomon. C'est le terme d'une évolution où les deux courants étaient parallèles. La dernière vision nous montre un Fils d'Homme qui monte de la mer et se montre dans les nues. Les peuples se dressent contre lui. Il les dissipe par sa parole qui est comme un feu et il rassemble un autre peuple.

Un des éléments essentiels du Livre d'Esdras est le développement de la doctrine du péché. Celui-ci a son principe dans l'impulsion mauvaise (yeser, ζαβούλιον), nous l'avons déjà vu. Le IVème Esdras précise la doctrine. Le lieu de ce yeser est le cœur. Cette disposition était dans le cœur d'Adam dès le commencement. Elle n'est pas péché en elle-même, mais seulement propension au péché. C'est pourquoi on peut attribuer à Dieu sa présence au cœur de l'homme. Mais le consentement qu'Adam lui a donné a établi sa domination qui, de lui, s'est transmise à ses descendants : "Parce qu'un seul grain de semence mauvaise avait été semé en Adam, dès le commencement, combien de gerbes d'iniquité a-t-il produit jusqu'à ce temps" (I, 10, 6-7.) Voir I, 4-5). Le péché est donc absolument universel (III, 22, 17). D'où la condition tragique de l'homme. Il n'a d'espérance que dans la miséricorde de Dieu.

La relation de cette doctrine à celle de Saint Paul se pose. La question vient d'être étudiée par Davies (1). Celui-ci examine en particulier l'Épître aux Romains. Paul parle de σάρξ et non de διαβούλιον. Mais la doctrine paraît la même : "Nous pouvons assurer que dans Rom. VII, Paul reflète, et a peut-être présente à l'esprit, la doctrine rabbinique des deux inclinations" (p. 27). De même la transmission du péché à partir d'Adam est commune au IVème Esdras et à Saint Paul, quoiqu'en dise Frey (2)

(1) Paul and rabbinic Judaism, 1948, p. 27.

(2) L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps du Christ, R S P T, 1911, pp. 507-545.

Les éléments apocalyptiques présentent aussi des traits communs avec le Discours eschatologique, St Paul et l'Apocalypse johannique. Ainsi la description des signes avant-coureurs de la fin des Temps : faux prophètes, obscurcissement du soleil et de la lune (I, 13, 4 et suiv.; Mth. XXIV, 12 et suiv.), les nations dressées les unes contre les autres (VI, 7, 5, Luc XXI, 5). Des expressions rappellent le Nouveau Testament : "Beaucoup ont été créés, peu seront sauvés" (III, 19, 3, Mth., XXII, 14); Sion est appelée notre mère (IV, 5, 3; Gal. II, 26). Je ne signale pas des traits comme le Fils de l'homme que nous avons déjà rencontrés.

La question toutefois peut se poser de savoir s'il y a bien influence du IV^{ème} Esdras sur le N.T. Etant donné la date, c'est impossible pour Saint Paul. On peut se demander si l'influence n'est pas inverse et s'il n'y a pas une réponse à certaines thèses chrétiennes. Reste autrement qu'il y ait un fond commun de conceptions juives qui se retrouvent chez les uns et les autres. Il faut ajouter que le IV^o Esdras a été très lu dans le christianisme ancien et lui a fourni des éléments importants concernant l'eschatologie individuelle. Saint Ambroise le cite dans le De bono mortis (45-54; CSEL, 748 et suiv.).

3 - L'Apocalypse de Baruch

L'Apocalypse de Baruch est en relation avec le IV^{ème} Esdras et se rattache donc aussi à la fin du I^{er} siècle. Nous la possédons seulement en syriaque.

La première partie décrit l'attente du jugement. Il sera précédé par douze plaies (XXV-XXVII). L'accent est très fortement mis sur la résurrection. Les âmes jusque là sont captives de l'Ange de la mort (XXI, 19). A la résurrection les réservoirs qui les contenaient s'ouvriront (XXIV, 1; XXX, 2). Les justes ressusciteront, mais aussi les pécheurs (LI, 1 et suiv.). La félicité des justes est présentée comme une vie terrestre transfigurée. Behemoth et Léviathan serviront au repas des élus (XXIX, 4). Chaque vigne portera mille branches, chaque branche mille grappes, chaque grappe mille raisins (XXIV, 5-6). Cette dernière doctrine déjà esquissée par Hénoch (X, 19) est importante pour l'eschatologie chrétienne ancienne. En effet Papias l'attribue au Christ et sur la foi de Papias, Irénée la développera dans l'Adversus haereses (V, 33) (1).

Les dernières sections de Baruch sont de petites apocalypses au sens strict, c'est-à-dire des révélations de l'histoire totale du monde en termes symboliques. La plus importante est celle du nuage. Un grand nuage couvre la terre entière. Il représente l'histoire totale (LVI, 3). Il répand successivement des eaux blanches et des eaux noires. Elles représentent les âges du monde avec leur alternance. Les premières eaux noires sont la chute d'Adam (LVI, 5). Les premières eaux blanches sont l'élection d'Abraham. Puis se succèdent les infidélités des Juifs en Egypte et la mission de Moïse, les attaques des Chananéens et David, Ezéchias et Manassé. On remarquera les analogies avec le Document Sadocite (III, 1-16). Les derniers temps qui sont proches montrent le mélange des deux sortes d'eaux (LXVIII).

En dehors de ces détails de l'apocalyptique, on notera la thèse centrale de l'entière prédétermination. Pour que la résurrection puisse arriver, il

(1) Voir Gry, Le Papias des belles promesses messianiques, Vivre et penser (Rev. Bibl.), III, 113 et suiv.; Hénoch X, 19 et les belles promesses de Papias, R. B., 1946, p. 196 et suiv.

faut que "le nombre des âmes soit accompli" (XXIII, 5). "Dieu connaît le nombre des fils d'Adam" (XLVIII, 45). On observera, comme dans le Livre d'Esdras, le développement des spéculations sur le sort des âmes des morts avant la résurrection. L'eschatologie individuelle, à peu près absente des Psaumes de Salomon, est ici très développée. On a marqué récemment ses analogies avec celle de Saint Paul (1). De toute manière, le judéo-christianisme puisera dans cette littérature pour cette eschatologie individuelle.

On notera enfin que la doctrine du péché et de sa relation à Adam est dans la ligne d'Esdras. La mort est une conséquence du péché d'Adam (XXIII, 4). Toutefois l'influence d'Adam n'empêche pas que chacun soit responsable : "Bien qu'Adam ait péché le premier et ait introduit pour toujours la mort pour tous, cependant parmi ceux qui sont près de lui, chacun prépare les châtiments de sa propre âme ... Chacun de nous est l'Adam de sa propre âme" (LIV, 15-19).

Nous constatons que nous sommes ici dans le contexte théologique de Saint Paul, comme l'a vu Davies. Par ailleurs on remarquera l'évolution de la Théologie du judaïsme d'Hénoch à Baruch. On peut dire qu'elle tend à se centrer sur le mystère de l'homme. Les premières apocalypses se préoccupent surtout du peuple d'Israël. Les dernières sont centrées sur la destinée de l'âme. L'eschatologie se fait plus individuelle. La doctrine du péché s'approfondit. Par ailleurs l'angélogologie cède la place à l'adamologie. On se rapproche des perspectives de la théologie chrétienne.

LA HAGGADA

I - Le livre des Jubilés

Le *Livre des Jubilés* se rattache à la période ancienne de la littérature apocryphe. Albright le fait remonter au III^{ème} siècle avant le Christ et pense que le *Livre d'Hénoch* en dépend. Mais l'ensemble des auteurs estime que la relation est inverse. Nous ne possédons le texte complet qu'en éthiopien. Mais il existe des fragments latins et grecs. Des fragments hébreux ont été retrouvés à Qumrân (2), ce qui permet à la fois d'affirmer que le texte original était hébreu, et par ailleurs qu'il faisait partie de la bibliothèque des Esséniens.

Le Livre se présente sous la forme d'une histoire du monde, des origines à l'Exode, revêtant l'aspect d'une révélation faite à Moïse sur le Sinaï. (3)

Il présente le grand intérêt de nous donner un exemple typique de haggada c'est-à-dire d'une reprise de l'histoire sainte à des fins définies. Le premier trait est la préoccupation d'édification : l'auteur élimine les traits qui pourraient choquer. Aussi c'est Mastéma qui suggère à Abraham de sacrifier Isaac (XVII, 17) : l'interprétation est dans les lignes de la tentation de Job. Lorsque Moïse rentre en Egypte, c'est Mastéma et non Yahweh qui cher-

(1) Jacques Dupont, *Εὐν Χριστῶ*, 1952.

(2) C.C. TORREY, "A hebrew fragment of Jubilés", J.B.L., Mars 1952, pp.39-43.

(3) Voir M. TESTUZ, "Les idées religieuses du Livre des Jubilés" Paris, 1960.

che à le faire mourir (XLVIII, 2; Exode IV, 24). Ce sont les démons qui frappent les premiers-nés des Egyptiens (XLIX, 2). D'après l'Exode (XI, 5) c'est Yahweh. L'auteur passe rapidement sur des épisodes comme le séjour d'Abraham chez Abimélech, ou la vente de Joseph par ses frères (XXXIV, 11).

Mais l'ouvrage poursuit d'autres buts plus définis qui permettent d'en circonscrire davantage le milieu. Il exalte tout particulièrement Lévi parmi les fils de Jacob. Un des épisodes les plus remaniés est celui du meurtre des Sichémites par Lévi et Siméon, après le déshonneur de leur sœur Dinah. Dans la Genèse, Jacob blâme ses fils (gen. XXXIV, 30). Les Jubilés leur donne raison (XXX, 5). La grandeur de Lévi est exaltée dans les chapitres XXXII et XLV. Ceci convient au milieu sacerdotal qui est celui des Esséniens. Par ailleurs les préoccupations de calendrier tiennent une place considérable. Un des buts de l'auteur est de rattacher les principales fêtes juives à l'histoire des patriarches. La Pentecôte est rattachée à Noé (VI, 21); les Tabernacles à la naissance d'Isaac (XVI, 30). Abraham nous est présenté comme célébrant la fête avec tous les rites qui étaient ceux du temps de l'auteur. L'histoire est divisée en jubilés, ce qui fonde l'importance de l'année jubilaire, et de la semaine d'années. L'institution du sabbat remonte aux anges (II, 17) (1). Enfin l'auteur polémique, comme Hénoc, pour les mois de trente jours et l'année solaire de 364 jours aux 4 jours intercalaires (V-23-35). Ce point indique l'origine essénienne de l'ouvrage.

Un des intérêts du livre est qu'il contient de nombreuses traditions juives qui ne sont pas dans la Genèse. Ainsi nous voyons apparaître la doctrine de la création des anges au premier jour (II, 1). Après le péché, les animaux cessent de parler (III, 28). Abraham est présenté comme combattant l'idolâtrie de ses compatriotes chaldéens (XI, 1 et suiv.). Ceci se retrouve dans le Coran (2). L'hébreu est la langue primitive de l'humanité, révélée par Dieu même (XII, 24). L'histoire de Ruben et de Bala, à qui n'est consacré qu'un paragraphe dans la Genèse (XXXV, 22) est longuement développée (XXXIII, 1 et suiv.). Durant le séjour des Juifs en Egypte, il est question d'une guerre entre Egyptiens et Amorites, dont la genèse ne fait pas mention (XLVI). Tout ceci relève soit de développements théologiques, soit peut-être de traditions anciennes et annonce les midrashim ultérieurs.

Nous observons enfin que les *Jubilés* contiennent des données qui relèvent de la théologie apocalyptique. La doctrine des Tables célestes sur lesquelles l'histoire est inscrite de toute éternité y tient une place considérable (XVIII, 19; XXIV, 33 etc ...). Ceci est dans la ligne du déterminisme essénien. L'angélologie est très développée. Le diable s'appelle Béliar ou Mastéma, comme dans les manuscrits de Qumrân. La doctrine des deux esprits est exposée au début de l'ouvrage (I, 21). La doctrine de la chute des Veilleurs vient de Hénoc (IV, 15 et 20). Les démons sont leurs fils (X, L). Il y a des anges des nations (XV, 29) (3). On notera l'importance des nombres. M. TESTUZ note en particulier celle du nombre 22. Il y a vingt-deux œuvres de la création. Jacob est le vingt-deuxième patriarche (p. 52); le dernier jour de la Fête des Tabernacles est le vingt-deuxième du mois (p. 152-153). Testuz mentionne que, d'après Georges Syncelle, les Jubilés poussaient le parallèle en ajoutant les 22 lettres de l'alphabet hébreu et les 22 livres sacrés! Il se demande s'il est bien certain que nous devions voir dès lors une lacune dans notre texte actuel (p. 52). Je remarque qu'Origène, sans nommer les Jubilés, mais s'en inspirant clairement, unit à propos du chiffre 22

(1) On remarquera le caractère strict du sabbat. (L, 6-13).

(2) Voir *Abraham, Père des croyants*, Ed. du Cerf, 1952, p. 69 et suiv.

(3) H. J. Schoeps a montré l'influence du *Livre des Jubilés* sur l'ébionisme (*Aus frühchristlicher Zeit*, p. 34-35).

les œuvres de la création, les patriarches, et les lettres de l'alphabet (Hom. Num., IV, I). Il est donc vraisemblable que le texte, au II^{ème} siècle contenait une allusion à celles-ci.

Les conceptions eschatologiques sont un des points où l'analyse de M. Testuz permet le mieux de reconstituer une vue d'ensemble. "Le retour d'un petit nombre d'hommes pieux à l'observation de la Loi divine a amené le renouvellement de l'alliance et l'avènement d'une vie nouvelle, qui est proprement l'ère messianique. L'auteur croit vivre au début de ce temps." (p. 198)

Il attend la réalisation finale du règne de Dieu. Il y aura auparavant une guerre universelle où Israël étendra sa domination sur la terre entière.. Puis viendra la jugement de Dieu, la résurrection des Justes, le renouvellement de la création, l'habitation de Dieu à Jérusalem et le règne messianique. Ces vues sont intéressantes à rapprocher de l'eschatologie millénariste du premier christianisme. La durée millénaire de la vie est notée par Jubilés (p. 171).

Par delà ces remarques de détail, l'ouvrage de Testuz présente des positions générales. La première qui apparaît en effet se dégager clairement de son analyse, confirme les liens des Jubilés avec les manuscrits de la Mer Morte. On peut donc considérer qu'ils appartiennent au même milieu. Ils présentent toutefois un moment antérieur au développement de l'Essénisme. Testuz la fixe vers 110 avant Jésus-Christ. La comparaison qu'il fait dans son dernier chapitre entre la littérature essénienne et les Jubilés apparaît décisive. C'est donc un point important d'histoire qui est ainsi confirmé.

Une autre théorie appelle à mon avis plus de réserves : c'est celle des influences grecques sur les Jubilés. Certains traits peuvent être accordés. Je pense en particulier à la Géographie (p. 56) Testuz montre bien que certains noms des Jubilés sont des transcriptions de noms grecs, que ce que l'ouvrage désigne comme la Mer Rouge est notre Océan Indien. Mais je suis beaucoup moins d'accord avec lui quand il voit dans l'importance accordée aux nombres sacrés par Jubilés une influence pythagoricienne. (p. 134-137). La démonstration n'est pas convaincante. Le caractère sacré du calendrier apparaît très différent des spéculations pythagoriciennes sur la valeur des nombres dans la structure de Cosmos (1). De même M. Testuz me paraît avoir tort de répéter après Büchner et Goodenough que la présence de couronnes à la Fête des Tabernacles est une influence grecque (p. 38, 152, 197) n Riesenfeld et d'autres ont réfuté justement cette allégation (2).

2 - L'Apocryphe de la Genèse

Il s'agit d'un ouvrage en araméen, retrouvé dans la grotte 1 de Qumran. Seule une partie a pu en être éditée jusqu'ici. Un premier fragment se rattache au cycle de Noé. Bar-Enosh, la femme de Lamach, attend un enfant. Lamach se demande s'il n'a pas été conçu par l'union de Bar-Enosh avec un des

(1) J. van GOUDOVER distinguait justement dans Philon deux symboliques du nombre 50, l'une juive ($7 \times 7 + 1$), l'autre pythagoricienne ($3 \times 3 + 4 \times 4 + 5 \times 5$), voir "Biblical Calendars" p. 16.

(2) "Jésus transfiguré", pp. 48-51. Voir aussi E. SEGELBERG, "Masbûtâ" p. 61.

Veilleurs, les anges de *Gen.* 6,1. Il interroge d'abord Bar-Enosh qui le rassure. Puis il va trouver son père Mathusalem, qui lui-même va trouver son père Hénoch. Tout ceci relève du genre de la *haggada*, de ces reprises narratives du récit historique qui tenaient tant de place dans le judaïsme contemporain du Christ. Les contacts avec *Jubilés* sont certains. Comme dans *Jubilés*, la femme de Lamech s'appelle Bar-Enosh (*Jub.*, IV, 28).

Mais l'intérêt est que ce thème de la naissance de Noé se retrouve ailleurs. La fin de *I Hénoch* (CVI - CVII) contient un fragment parallèle, qui explique le nôtre. Dès sa naissance, le petit Noé "brille comme le soleil", et "parle au Seigneur de Justice" (CVI, 2-3). C'est pourquoi Lamech son père va trouver Mathusalem : "J'ai mis au monde un enfant qui est différent des autres; il ressemble à un enfant des anges du ciel". Et il demande à Mathusalem d'aller se renseigner auprès d'Hénoch, qui est dans le séjour des anges (CVI, 8). Hénoch alors lui dit qu'en effet, au temps de Jared, père d'Hénoch, les anges ont transgressé la loi de Dieu et se sont unis à des femmes. C'est ce qui entraîna le déluge. Mais Noé lui est le fils de Lamech. Il sera sauvé. Le nom de Noé lui sera donné, car il vous sera un reste. Mais après cela viendra une injustice plus grande encore, car "je sais les mystères des saints et le Seigneur me les a montrés sur les tablettes célestes" (CVI, 19). On ajoutera qu'un fragment retrouvé à Qumran traite le même thème (19; Qumran Cave, pp. 84 - 86). Milik indique qu'un fragment de la grotte 4 se rattache au même cycle. Enfin *II Hénoch*, qui est sans doute chrétien, développe une histoire analogue à propos de Nir, frère de Noé, qui donne naissance à Melchisédech (23; Vaillant 75-85).

La seconde partie publiée de l'Apocryphe concerne le séjour d'Abraham en Egypte, son retour en Palestine, son conflit avec les quatre rois. On y trouve le souci de justifier les patriarches des actions qui pourraient paraître scandaleuses. Ainsi c'est une inspiration divine qu'Abraham cache que Sara est sa femme. D'autre part la longue description de l'itinéraire d'Abraham est précieuse pour la géographie juive du temps. Elle relève, par l'abondance des détails, du souci haggadien de compléter les vides du récit biblique. Ici encore l'apocryphe se rapproche du *Livre des Jubilés*. Les relations des deux textes sont certaines. Mais il est difficile de trancher en quel sens est la dépendance (1).

3 - Le Livre des Antiquités

Le *Liber antiquitatum biblicarum*, faussement attribué à Philon, est un écrit judéo-palestinien de la fin du premier siècle, contemporain par conséquent du IV^{ème} Livre d'Esdras. Il s'agit d'une reprise du récit biblique, depuis Adam jusqu'à Samuel, comportant un nombre considérable de traditions qui ne se trouvent pas dans la Bible et qui sont d'un grand intérêt pour la connaissance de la *haggada* juive au premier siècle. L'ouvrage ne nous est conservé que dans une traduction latine. Il appartient au même genre littéraire que les *Jubilés* (2). Il contient des données fort remarqua-

1) On peut rattacher au même genre littéraire les *Dires de Moïse* trouvés dans la Grotte 1 (Dupont-Sommer, 320-323).

2) On relèvera la protestation contre les Samaritains. Voir A. SPIRO, "Samaritans, Tobians, and Judahites in Pseudo-Philo, New-York, 1951.

bles. Je voudrais seulement en relever quelques-unes qui présentent un intérêt particulier pour les origines chrétiennes.

Suivant le procédé commun à l'apocalyptique du temps, l'auteur nous montre Moïse introduit dans les secrets du monde céleste.

Dieu lui montre l'arbre de vie (p.145) (1), "le lieu d'où il fait pleuvoir la manne sur le peuple, jusqu'aux issues du Paradis" p.167). C'est encore au courant apocalyptique que se rattache l'importance donnée à l'angéologie : les anges pleurent sur la mort de Moïse (p.165), les anges sont jaloux d'Abraham et Dieu ordonne à celui-ci de sacrifier Isaac pour manifester sa foi (p. 204), ils veillent sur les éléments, en particulier sur le feu (p. 216), ils assistent Cénéz et David dans leurs combats (p. 191-263), ils sont mis sous les pieds des serviteurs de Dieu (p. 199). La doctrine de la résurrection des corps apparaît à plusieurs endroits : "Quand les années du monde seront accomplies, la lumière cessera et les ténèbres seront anéanties et je vivifierai les morts et je ressusciterai ceux qui dorment dans la terre. L'enfer restituera sa dette ... La mort sera détruite et la bouche de l'enfer sera close. Et il y aura une terre nouvelle et un ciel nouveau comme habitacle éternel" (p. 117; voir aussi p. 165). Les rapprochements avec le Nouveau Testament, en particulier avec l'Apocalypse johannique sont frappants.

Un caractère remarquable de notre texte est la façon dont les éléments du cosmos sont associés aux événements historiques de l'histoire du peuple élu et en particulier de la vie de Moïse. La traversée de la mer Rouge est comparée à la séparation des eaux au temps de la création (p. 155). C'est donc comme une nouvelle action créatrice. Le don de la Loi sur le Sinaï s'accompagne de phénomènes cosmiques :

"Les fondements du ciel furent ébranlés, les éclairs hâtèrent leur course, les vents résonnèrent dans leurs réservoirs, la terre trembla sur ses bases et les montagnes furent secouées et les roches dans leurs retraites et les nuages élevèrent leurs eaux contre la flamme du feu pour que le monde ne soit pas incendié. Alors l'abîme s'éveilla dans ses antres et tous les flots de la mer s'assemblèrent. Le Paradis répandit le parfum de ses fruits et les cèdres du Liban furent ébranlés dans leurs racines et toutes les œuvres de Dieu s'assemblèrent pour contempler le Seigneur disposant son Alliance en faveur de ses fils" (p. 205, voir aussi p. 143). La mort de Moïse à son tour a un retentissement cosmique : "La forme de Moïse fut transformée en gloire et il mourut. Les anges pleurèrent sur sa mort et les éclairs, les anges, les flèches le précédaient tous ensemble. Et il n'y eut pas de jours semblables depuis celui où Dieu créa l'homme sur la terre et il n'y en aura pas de tel jusqu'à l'éternité" (p. 166).

On voit quel accent est mis ici sur Moïse. Il est le centre de l'histoire et le sommet de la création (2). Ceci est bien dans la ligne rabbinique.

Un dernier caractère remarquable est la manière dont les événements de l'histoire sainte sont considérés comme des reprises des mêmes œuvres divines.

Nous avons déjà vu le rapprochement de la séparation des eaux primitives et de la séparation des eaux de la mer Rouge. Les douze verges, déposées par Moïse dans le tabernacle (*Num.* XVII, 16 sqq), sont comparées aux baguettes de peuplier posées par Jacob dans les abreuvoirs (*Gen.*, XXX, 38). Le bâton de Moïse (qui est présenté comme pris à l'arbre de vie, quand celui-ci fut montré à Moïse sur le Sinaï (p. 145), considéré comme signe de l'alliance, est comparé à l'arc, signe de l'alliance contractée par Dieu avec Noë (p. 155).

(1) Je renvoie aux pages de l'édition de Kish.

(2) Il est notable que les Juifs disent de Moïse ce que les chrétiens disaient du Christ, voir O. CULLMANN, *Christ et le temps*, p. 86 et suiv.

M. Kisch note ce procédé comme une caractéristique de notre auteur (p.15) Il est très intéressant du point de vue chrétien. C'est en effet par un procédé analogue que les auteurs des premiers siècles montrent dans l'histoire du Christ et dans les sacrements des reprises sur un plan supérieur des grandes oeuvres de Dieu dans le passé d'Israël. Ces correspondances sont le fondement même de la typologie. On remarquera par ailleurs que cette typologie apparaissait déjà dans le Commentaire d'Habacuc, et par ailleurs qu'elle se développera dans le judaïsme postérieur. Ainsi les fresques de la Synagogue de Dore-Europos au III^e siècle présentent les événements de l'histoire d'Israël comme une figure des réalités eschatologiques (1)

III - AUTRES GENRES EXEGETIQUES

I. - Les Testaments

Un autre genre littéraire est celui des Testaments. On sait qu'il existe un ouvrage important, les *Testaments des XII Patriarches*, conservés en grec, en arménien et en slavon. Cet ouvrage présente des traits chrétiens certains. On y voyait jusqu'ici des interpolations chrétiennes dans un ouvrage juif. M. Philonenko a repris cette thèse récemment. Mais de Jonge paraît avoir montré que l'ouvrage est chrétien, utilisant un matériel juif, comme l'Ascension d'Isaïe. Et M. Milik a donné de ceci récemment une confirmation importante. En effet on n'a pas retrouvé à Qumran de fragments de notre ouvrage. Mais par contre on a retrouvé des fragments de *Testaments* de Lévi et de Nephtali. Il paraît donc qu'il y a eu des *Testaments isolés des patriarches* et qui eux sont juifs. Ce sont eux qui nous intéressent ici.

Le *Testament de Lévi* paraît avoir été un texte très lu à Qumran. Un bref fragment avait été trouvé dans la Grotte 1. M. Milik a trouvé trois fragments plus importants dans la Grotte 4(2). Par ailleurs la Guéniza du Caire, dont nous avons déjà parlé, avait fourni plusieurs fragments de ce Testament, que Charles avait traduit (*Pseudepigrapha*, 364-367) (3). L'importance attachée à Lévi dans la secte de Qumran n'est pas étonnante si l'on songe à son caractère sacerdotal. L'un de ces traits caractéristiques est d'attendre deux Messies, l'un issu de Juda et l'autre de Lévi, comme nous le voyons dans le Document de Damas.

A côté du *Testament de Lévi*, nous avons retrouvé dans la Guéniza du Caire un long fragment d'un *Testament de Nephtali* très différent de celui que contiennent les *Testaments des XII Patriarches*. Ce texte présente deux passages intéressants. L'un est une vision de Nephtali. Alors qu'il se tient au bord de la mer avec Jacob et ses frères, ils voient venir un navire, sans matelot et sans hommes. Ils y montent. Mais une querelle s'élève entre Joseph et Juda. Et le navire se brise. Et ceci est repris dans les *Testaments*

(1) Rachel WICHNITZER, *The messianic theme in the printings of Dura synagogue*, Chicago, 1948.

(2) Le Testament de Lévi en araméen, R.B., 62 (1955) 398-406.

(3) Voir P. Grelot, Notes sur le Testament araméen de Lévi, R. B., 63, (1956), 391-406.

chrétiens. Mais cette fois l'intercession de Lévi obtient que la tempête s'apaise. Ces textes sont très importants pour les origines de la représentation du navire, signe du nouvel Israël, l'Eglise.

2 - L'Assomption de Moïse

Cet ouvrage fait partie d'un cycle de Moïse, analogue au cycle d'Hénoch. Il atteste la place de plus en plus grande prise par Moïse dans la haggada juive au premier siècle de notre ère, tandis que les figures d'Hénoch et de Noé s'obscurcissent. L'ouvrage est en réalité un Testament analogue à ceux des Patriarches. Sur le point de quitter le monde, Moïse fait venir Josué et le charge de la conduite du peuple élu. Il lui annonce les destinées futures d'Israël. Nous retrouvons ici le genre apocalyptique.

La date de l'ouvrage est facile à fixer, d'après les allusions historiques. Après avoir décrit les Asmonéens comme des prêtres usurpateurs l'auteur parle "d'un roi insolent qui n'est pas de la race des prêtres" (VI, 2). C'est Hérode-le-Grand. Il nomme ensuite ses enfants, puis un conquérant venu de l'Ouest. Ceci est une allusion à la campagne de Varus en 4 av. J.C. et aux crucifixions des Juifs qu'il exécuta (Josèphe, Ant. XVII, 10, 10) (1). Le livre se situe donc au début du premier siècle. L'auteur condamne les dirigeants d'Israël, aussi bien prêtres que scribes (VII, 1 et suiv.). Il attend le jugement imminent de Dieu.

L'eschatologie est purement transcendante. Ce qui est attendu est la venue du Très-Haut dans la colère (X, 3). La terre tremblera, le soleil s'obscurcira et la lune ne donnera plus sa lumière (X, 5. Voir Mtth. XXIV, 29). Les nations seront châtiées et les justes d'Israël sauvés (X, 10). Il n'est aucunement question d'un règne terrestre de Dieu. Par ailleurs un homme de la tribu de Lévi, nommé Taxo, prêchera la pénitence en vue du Jugement (IX, 1). Il se cachera dans une caverne plutôt que de transgresser la Loi. Il sera mis à mort et son sang sera vengé par le Seigneur (IX, 6-7).

Ce mystérieux personnage a été interprété comme un Messie souffrant. On trouvera dans Rowley les interprétations données (2). Lui-même pense qu'il s'agit d'une figure historique dont l'identité aurait été gardée secrète. De toute manière on remarquera l'analogie avec les esséniens : la plus caractéristique est l'attachement à la tribu de Lévi, accompagnée de l'hostilité aux Asmonéens; on notera aussi en ce sens l'eschatologie purement transcendante et la prédétermination rigoureuse : "Il a tout connu et causé à l'avance" (XII, 3-4).

En dehors du Testament de Moïse, nous possédons des fragments de l'Assomption de Moïse proprement dite. Cette assomption en effet est citée dans l'Épître de Jude : "L'Archange Michel lui-même, lorsqu'il combattait avec le diable et lui disputait le corps de Moïse, n'osa pas porter contre lui une sentence d'exécration" (9). Origène attribue explicitement ce passage à l'Assomption (Ἀνάληψις) de Moïse (De Princ. III, 9, 1). D'après d'autres mentions on voit que dans cet ouvrage il y avait un débat après la mort de Moïse, Satan et Michel revendiquant l'un et l'autre son corps (3). Ce débat du bon et du mauvais ange autour de la mort se retrouvera dans la tradition chrétienne (4). On observera aussi l'analogie avec le débat autour du catéchumène (5).

(1) Rowley, loc. cit. p. 93.

(2) Loc. cit. pp. 134-141.

(3) Voir Charles, loc. cit. p. 408 - Voir Test.. Aser. VI, 4-7.

(4) Voir J. Daniélou, Les Anges et leur mission, p. 135.

(5) J. Daniélou, Bible et Liturgie, p. 35 et suiv.

Ce Texte nous est transmis dans des recensions latine, grecque, et slave. L'ouvrage date du milieu du I^{er} siècle de notre ère. On y trouve une explication nouvelle du péché des anges qui sera reprise par une lignée patristique (Athénagore, Irénée, Méthode, Grégoire de Nysse). Satan explique que lorsqu'Adam fut formé à l'image de Dieu, tous les anges l'adorèrent, mais que lui, Satan, refusa, et que c'est la raison de son expulsion de la gloire (XIII-XVII) (1). Adam fait des prédictions à Seth concernant les Temples successifs (XXV-XXIX). Cette conception d'Adam comme premier prophète se retrouvera chez les ébionites, rapprochée d'un autre thème qui est dans notre texte, celui de l'onction d'Adam avec l'huile de l'arbre de vie (XXXIII, 3) (2). Quand Adam meurt, Michel lui promet au nom de Dieu qu'il ressuscitera et qu'il remplacera Satan dans la gloire (XLVIII, 1). Il est enterré par les anges dans le Paradis (XLVIII, 4).

Vient ensuite le récit de la mort d'Eve. Seth la pleure six jours, "car le septième jour est le signe de la résurrection et du repos dans l'éon futur" (LI, 1-2). Avant de mourir, Eve annonce qu'il y a deux jugements à venir, un par l'eau (le Déluge) et un par le feu (le Jugement). Elle recommande d'écrire sa vie sur des tables de pierre (XLIX, 3-L, 2). Le thème du septième jour comme figure de la résurrection est à rapprocher de celui des sept millénaires. Il s'oppose à la conception chrétienne du huitième jour (3). La conception des deux jugements apparaît ici pour la première fois. Vermès a remarqué qu'elle se trouve dans les psaumes esséniens (4). Elle est sans doute dans la prédication de Jean-Baptiste (Mtth. III, 11-12) (5). Les tables de pierre sont dans Josèphe (Ant. I, 2-3), ce qui permet d'affirmer que notre texte est antérieur. On ajoutera que la Vie d'Adam et d'Eve contient des données sur les parfums du Paradis (XXXVIII, 4) qui seront développées surtout par Saint Ephrem.

Le développement de ces spéculations sur Adam est caractéristique du judaïsme au premier siècle. Elles se retrouvent à Alexandrie chez Philon. Elles prendront une importance considérable dans le IV^{ème} Esdras et l'Apocalypse de Baruch. Elles joueront un rôle important dans le gnosticisme juif (6). Mais elles nous mettent aussi dans le contexte du N.T. Saint Marc montre le Christ servi par des anges, en tant que nouvel Adam (I, 12-13). Surtout nous sommes dans le contexte rabbinique de la théologie paulinienne, comme cela a été bien montré par W.D. Davies (7).

(1) Voir les Anges et leur mission, pp. 62 et suiv.

(2) Voir H.J. Schoeps, *Ausfrüh christlicher Zeit*, Tübingen, 1950, p.8.

(3) Voir Bible et Liturgie, pp. 323 et 329 et suiv.

(4) Cah. Sioniens, 1950, pp. 20 et suiv.

(5) Voir Van Imschoot, *Baptême de feu et baptême d'eau*, Eph. Iov., 1936 p. 653 et suiv. Voir aussi II Petr., III, 5-7.

(6) Peterson, *La délivrance d'Adam de l'Ananke*, RB, 1948, pp. 200-214.

(7) Paul and rabbinic Judaism, 1948, pp. 36-37.

autres pesherim.

Les découvertes de Qumran ont révélé l'existence de commentaires scripturaires juifs d'un type particulier. Chaque verset du texte sacré est suivi d'une explication qui commence par le mot *pesher*, "l'explication". Et ces explications sont d'un type particulier. Elles concernent la réalisation des événements eschatologiques annoncés par les prophètes. Et ces événements sont ceux qui concernent les communautés sadocites. Le plus important de ces *pesherim* est celui d'Habacuc. Nous y avons fait déjà allusion à propos de l'histoire des Esséniens car c'est lui qui contient les principales données sur le Maître de Justice. C'est là que nous voyons décrit le conflit du Maître de Justice et du Prêtre impie, la neutralité de la maison d'Absalom, l'invasion des Kittim.

Il est intéressant de rencontrer dans ce pesher un commentaire d'*Hab.* 2, 4, "Le juste vivra par la foi". Voici ce commentaire : "l'explication de ceci concerne tous ceux qui pratiquent la Loi dans la Maison de Juda : Dieu les délivrera de la Maison de Jugement à cause de leur affliction et de leur foi dans le Maître de Justice" (VIII, 1-2). Il est remarquable qu'il soit question ici de foi dans le Maître de Justice. Mais nous remarquerons que le Maître de Justice apparaît comme l'interprète de la Loi. C'est donc finalement la Loi qui sauve de la Maison de Jugement. Dans saint Paul, au contraire c'est le Christ qui sauve et non la Loi. Plus important encore est de remarquer que ce type d'église ressemble beaucoup à celui du Nouveau Testament : les événements eschatologiques annoncés par les prophètes sont accomplis. Mais il faut noter qu'il s'agit seulement de l'inauguration des temps eschatologiques. Le Messie, le Jugement, la Résurrection restent attendus.

À côté du *pesher* d'Habacuc, nous avons un long fragment d'un *pesher* de Nahum, où il est question du Lionceau furieux, "qui suspendait des hommes vivants sur le bois". Ceci, selon Dupont-Sommer, serait une allusion aux huit cents Pharisiens crucifiés par Alexandre Jannée, le prédécesseur d'Hyrkan II. Le trait serait intéressant pour fixer la date des événements décrits dans nos *pesherim*. Les fragments de commentaires d'Osée, de Michée, de Sophonie sont trop brefs pour qu'on puisse en tirer beaucoup d'indications. De même pour des *pesherim* d'Isaïe. Par contre un commentaire du Psaume 37 contient des traits intéressants. Il y est question de "la congrégation des Pauvres", des "convertis du désert" : les deux expressions désignent la communauté Sadocite. Il est question aussi des Prêtres, du Maître de Justice que Dieu a établi pour bâtir pour lui la Congrégation des Saints. (Fig 1, 1, 16). De même avons-nous retrouvé des fragments de *pesherim* des Psaumes 1, 1 et 2, 1-2 (Dupont-Sommer, p. 327).

.../...

I. - Les Psaumes de Salomon

Les Psaumes de Salomon ne font pas partie de la littérature apocryphe au sens strict du mot. Mais ils présentent certaines idées qui sont communes avec cette littérature. Ils se rattachent au genre traditionnel des Psaumes, comme ceux de Qumran, qui sont d'une époque voisine. Nous les possédons dans le texte grec, dont le vocabulaire rappelle de très près celui du Nouveau Testament. L'ouvrage date de la seconde partie du premier siècle avant le Christ. En effet, le Psaume II se rapporte à la prise de Jérusalem par Pompée en 63 et à la mort de Pompée en 47.

Le passage est intéressant à rapprocher de celui de Plutarque. Celui-ci nous montre Pompée, vaincu à Pharsale, qui s'enfuit en Egypte. Il demande au roi Ptolémée l'autorisation de débarquer. Celui-ci réunit son Conseil et décide de tuer Pompée pour s'attirer la faveur de César vainqueur. Achilles et Septimius sont chargés de l'exécution. Ils se dirigent en barque vers le vaisseau de Pompée et invitent celui-ci à descendre à leur bord. Pompée fait ses adieux à Cornélie sa femme et descend dans la barque. Quand celle-ci accoste, Pompée débarque et Septimius le frappe. On coupe sa tête et on abandonne le cadavre sur la grève. ("Vie de Pompée", 77).

Qu'on lise Psaume II, 28-33. ;

"Je n'ai pas attendu longtemps que Dieu
me le montrât poignardé sur les collines d'Egypte,
anéanti plus que le dernier des hommes,
son cadavre ballotté sur les flots
dans une ignominie complète
et il n'y avait personne pour l'ensevelir."

Les Psaumes de Salomon ont un caractère très différent des ouvrages que nous avons vus jusqu'ici. En premier lieu, la tribu de Lévi n'y joue plus le rôle qu'elle avait dans les ouvrages antérieurs. L'auteur considère que la prise de Jérusalem est un châtement pour les prêtres-rois Asmonéens qui ont perverti la royauté juive. Il attend la venue d'un Messie, fils de David (XVII,5). Ceci est un retour au messianisme davidique, qui était passé au second plan dans le judaïsme post-exilique.

Par ailleurs les Psaumes sont messianiques au sens strict du mot. On n'y trouve pas les traits qui caractérisent l'eschatologie des Apocalypses. Il n'est question ni d'anges, ni de résurrection, ni de Fils de l'homme. Ce qui est attendu est l'avènement d'un royaume religieux et national : ceci comporte la délivrance du pays, la réunion des tribus dispersées, la soumission et la conversion des nations. Il s'agit de l'avènement du royaume de Dieu sur la terre, par l'hégémonie religieuse et politique d'Israël. Le monde entier vit dans la sainteté, la paix et le bonheur. (XVII, 28-31).

L'établissement de ce règne de Dieu est l'oeuvre du Messie, l'Oint du Seigneur ($\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ Κυρίου, XVIII,1). Le Psaume XVII en fait le portrait :

Il ne s'appuiera pas sur la force militaire, mais sur Dieu;
il sera pur du péché; il ne faiblira pas.
Car Dieu l'a fait puissant par l'Esprit-Saint
et sage par le don de conseil éclairé
accompagné de la force et de la justice;
c'est ainsi qu'il fera paître le troupeau du Seigneur.

(XVII, 45).

On voit que nous sommes ici dans la ligne du Messianisme des prophètes. Les rapprochements avec Isaïe, avec Ezéchiel sont frappants. Par ailleurs nous sommes très proches du Nouveau Testament, mais non dans le même sens que pour les Apocalypses. Le messianisme des Psaumes ressemble beaucoup à celui que nous trouvons dans les Cantiques de Zacharie ou de Siméon, dans les acclamations des foules qui crient "Hosanna au Fils de David". Il est l'expression d'un judaïsme populaire, qui se rattache directement aux Psalmistes et aux Prophètes, qui ignore les spéculations des Apocalypses, mais qui risque aussi davantage de dévier en mouvement politique.

2 - Les Hymnes de Qumran

La première grotte de Qumran contenait un rouleau sur lequel dix huit colonnes sont conservées, et qui est constitué d'un recueil d'Hymnes, qu'on désigne du nom d'*Hodayoth*, actions de grâce. La grotte 4 contient d'autres exemplaires de ce recueil. On possède en plus de nombreux fragments. Cela fait une vingtaine d'Hymnes complets, plus une vingtaine d'autres Hymnes à l'état fragmentaire. Nous savons par Josèphe que les Esséniens composaient des Hymnes. Il est donc vraisemblable que c'est ce recueil que nous avons trouvé. Il y a entre eux une communauté d'inspiration et de style qui suppose un auteur unique. Celui-ci est-il le Maître de Justice ? La chose est possible, non certaine. On relèvera par ailleurs la ressemblance entre un Hymne qui termine la Règle de la Communauté et nos textes.

Ces Hymnes sont essentiellement des chants de louange, exaltant la grandeur de Dieu et la misère de l'homme devant lui (IX, 3-11). Aussi est-ce en Dieu seul que l'homme doit avoir recours, au milieu des tribulations qui l'accablent (II, 31-37). Ceci est bien dans la continuité de certains Psaumes canoniques. Toutefois de nombreux traits se rattachent à la doctrine sadocite. L'accent est mis sur la "connaissance des mystères" (VII, 26; XI, 3-18). Cette connaissance est un don de l'Esprit Saint (XII, 11-13). Ceci rapproche nos Hymnes des *pesherim* des petits prophètes. Et dans un cas comme dans l'autre, cette gnose a un caractère eschatologique : c'est la connaissance de la réalisation du dessein de salut de Dieu dans la communauté à laquelle appartient l'auteur. Celui-ci a été choisi par Dieu pour communiquer aux hommes cette révélation (VI, 10-13; II, 13; IV, 27).

L'objet de cette révélation est avant tout la création de la communauté. Elle est décrite avec des images intéressantes. La première est celle de la bâtisse solidement construite (VI, 25-27; VII, 8-9). L'image revient dans la Règle de la Communauté (VIII, 7-10), avec allusion à Is. 28, 16, la pierre d'angle précieuse. Or l'image est reprise dans *I Petr.* 2,6 et *Eph.* 2,20. Plus importante est l'image de la plantation. Elle apparaît dans VI, 14-19 : "Et tu as fait sortir une pousse, telle une fleur qui fleurira à jamais pour faire grandir le rejeton (רִצְוָה pour la ramure de la plantation éternelle. Et le rejeton étendra son ombre sur toute la terre; sa cime s'élèvera jusqu'aux cieux; ses racines descendront jusqu'à l'abîme. Et tous les fleuves de l'Eden irrigueront ses rameaux et il deviendra une forêt immense". Il y a sûrement ici une allusion à Isaïe 11, 1, la fleur et le rejeton. Elle se retrouvera plus loin (VII, 19). Le rejeton ne paraît pas ici un personnage in-

dividuel, mais la communauté elle-même, qui a poussé sur le tronc abattu d'Israël, qui deviendra un arbre immense et qui subsistera à jamais.

Ce thème revient dans la colonne VIII. Il y a opposition entre les "arbres d'eau" et les "arbres de vie". Ceux-ci "produisent un rejeton (nezer) pour la plantation éternelle" (6). Plus loin la plantation aussi représente la communauté des saints (21-22). La colonne X, 25-27, donne "Tu m'as placé comme un arbre verdoyant près du cours d'eau, chargé de feuillage et produisant de nombreux rameaux. Car tu as choisi (des arbres de vie parmi) les fils d'hommes". L'identification de la plantation est assurée par la Règle de la Communauté VIII, 9: "Le Conseil de la communauté sera affermi comme une plantation éternelle" (Voir aussi XI, 8; Document de Damas I, 7). L'image d'ailleurs se retrouve autre part dans la littérature du temps (*Jub.* I, 16; VII, 34; XXI, 24; *1 Hen.*, X, 16; LXXXIV, 6; XCIII, 2; *Ps. Salom.*, XIV, 3). Elle est d'ailleurs biblique (*Is.*, IX, 21). Il est intéressant de noter que *l'Ascension d'Isaïe*, qui est chrétienne, l'appliquera à l'Eglise (IV, 3). On la retrouvera chez Ignace d'Antioche (*Phil.* III, 3), dans les *Odes de Salomon* (XXXVIII, 17-21). Déjà *Mth.* 15, 13 écrivait: "Toute plantation que n'a pas plantée mon Père céleste sera déracinée". On peut se demander si ce texte ne vise pas la communauté de Qumran.

On notera encore d'autres thèmes caractéristiques. Dieu a disposé tous les temps à l'avance, qu'il s'agisse de la suite des générations (I, 15-17) ou qu'il s'agisse du cycle des saisons (I, 24). L'importance donnée à ce dernier aspect, le cycle diurne et le cycle annuel, et le lien qu'il présente avec la louange de Dieu est un des traits les plus caractéristiques de Qumran. Il est lié à la question du calendrier. La Col. XII lui consacre un beau passage (XII, 4 - 11). Ici encore nous sommes tout proche de la *Règle de la Communauté* (X, 1-8). Tout d'ailleurs se ramène à la louange. C'est pour le louer que Dieu a donné à l'homme le chant (I, 28-31). Et ceci confirme l'importance de l'hymnologie qumranienne.

Un autre caractère est angéologie. L'alliance conclue avec les saints de Qumran les fera partager le sort des anges. Ceux-ci sont désignés de noms divers: anges de sainteté (I, 11), esprits éternels (I, 11), les fils du ciel, l'armée des saints, les esprits de connaissance (III, 22-23), la milice des Vaillants (III, 35), anges de la face (VI, 13). Les anges constituent la liturgie céleste. En face, il est souvent question de Bélial, l'esprit du mal, dont viennent toutes les persécutions, et toutes les épreuves dont le psalmiste aspire à être délivré (IV, 10; V, 38; VI, 21; VII, 3). Bélial est en particulier la force destructrice de la mort, dont les saints seront délivrés à la fin des temps (III, 27-32).

Ces Hymnes ne sont pas les seuls vestiges de la liturgie sadocite. Des vestiges de plusieurs autres recueils d'Hymnes ont été découverts dans la Grotte I (Qumran Cave I, 36-40), II et IV. Des *Psaumes de Josué* ont été retrouvés dans la Grotte IV. A côté des Hymnes, on a retrouvé des fragments d'un manuscrit contenant des formulaires pour les prières du matin et du soir de chaque jour du mois; une liturgie pour les bains sacrés; une liturgie dite "des trois langues de feu" (Q. Cave I, 29); une prière pour la Fête des Semaines et une autre pour la fête de l'Expiation (Qumran Cave, I, 34 et 34 bis). Tout ceci confirme l'importance du foyer de création liturgique qu'a été le milieu sadocite.

1° - Le Document de Damas.

Un dernier ordre de textes est constitué par des réglementations d'ordre institutionnel, mais qui contiennent aussi des données théologiques et historiques. Le premier est le *Document de Damas*, découvert en 1897 dans la guéniza du Caire et publié par Schechter en 1910. Il existait dans deux manuscrits qui présentent d'importantes variantes. Depuis, des fragments de sept autres manuscrits ont été découverts à Qumran, ce qui prouve que le *Document* intéressait la communauté sadocite. On appelle le texte *Document de Damas*, parce que la communauté dont il décrit les coutumes est exilée à Damas. On l'appelle aussi document sadocite, parce que les membres de cette communauté se désignent comme "Fils de Sadok". Ces deux traits insèrent notre document dans l'histoire du mouvement sadocite. Il correspond à l'époque de l'exil à Damas de la communauté entre 63 et 40 avant J.C.

Le texte comprend deux parties. La première, *l'Exhortation* contient des données précieuses sur l'histoire et la théologie de la communauté sadocite. L'auteur explique que Yahweh s'est détourné de l'Israël infidèle, mais que "se souvenant de l'Alliance des patriarches, il a laissé un reste" (I, 4-5). Ce reste est "une racine de plantation que Dieu a suscitée en visitant Israël" trois cent quatre vingt dix ans après la prise de Babylone. Après qu'ils eurent cherché durant vingt ans, "il leur suscita un Maître de Justice" pour faire connaître aux dernières générations ce qu'il ferait à la dernière génération" (I, 11-12). L'intérêt de ce passage est qu'il correspond aux données que nous fournissent par ailleurs les pesherim et apporte une contribution à l'histoire de la communauté sadocite. L'auteur parle aussi de l'homme de raillerie qui paraît devoir être identifié au "prêtre impie" du pesher d'Habacuc.

Vient ensuite une théologie de l'histoire qui montre les infidélités des hommes : chute des Veilleurs, puis infidélité des fils de Noé, infidélité des fils de Jacob, infidélité des Juifs dans le désert. Cependant Dieu conserve toujours un reste, par lequel l'Alliance est maintenue; il leur donne un puits (qui est la Loi); et finalement il bâtit une maison sûre, qui est la communauté de l'Alliance "telle qu'il n'en existait jamais depuis autrefois jusqu'à maintenant" (III, 19). Commentant Ezéchiel 44,5 il montre dans les prêtres les convertis d'Israël venant de Juda, dans les lévites ceux qui se joignent à eux, dans les fils de Sadock, les élus d'Israël (IV, 1-4). L'auteur décrit alors les infidélités d'Israël auquel s'oppose la communauté de l'Alliance : luxure, cupidité, souillure du sanctuaire. Sur le premier point on remarquera qu'il condamne la polygamie au nom de *Gen. I, 27*, comme le fera le Christ (*Mth. 19, 4*). Il excuse David en disant que la Loi, cachée depuis Josué, n'a été redécouverte que par Sadok sous Salomon.

L'auteur revient alors à la suite de l'histoire de la communauté. Tandis que les Juifs infidèles tombaient sous le joug romain, "ceux qui tenaient ferme s'étaient exilés vers le pays du Nord". Amos 9, 11 est cité

comme prophétie de cet événement : "J'exilerais la Sekkouth de votre roi et l'Etoile de votre Dieu de ma tente à Damas". La Sekkouth est assimilé à souk-kat, tente est pris comme symbole de la Loi, que la communauté relève à Damas. "L'Etoile, c'est le chercheur de la Loi, qui est venu à Damas, ainsi qu'il est écrit : Une étoile est montée de Jacob et un sceptre s'est levé d'Israël. Le sceptre, c'est le Prince de toute la congrégation. Lors de son avènement il abattra tous les fils de Seth" (VII, 13-20). Ce texte est très curieux à bien des égards : par l'exégèse dont il témoigne, c'est un pesher; par le choix des prophéties et en particulier de Num. 24, 17.

La seconde partie contient les ordonnances. Je n'y insisterai pas, puisque je les ai citées à propos de l'organisation essénienne. On notera seulement quelques autres traits : la peine de mort réservée aux Gentils (IX, 1); les prescriptions sur les témoins et le serment (IX, 8 - X, 10), les minutieuses indications sur le sabbat (en particulier XI, 13), les prescriptions sur la nourriture (en particulier XII, 14), la répartition dans les camps en groupes de 10, de 50, de 100 et de 1000 (XIII, 1), le rôle de l'inspecteur (metaqquer) (XIII, 14), la condamnation du corban (XVI, 15), l'obligation de déclaration en matière de biens (XIV, 20). Les contacts de ces prescriptions avec ce que nous fait connaître l'Evangile n'ont pas besoin d'être soulignés.

2° - La Règle de la Communauté

La Règle de la Communauté a été découverte à Qumrân en 1947. Depuis, des fragments de onze manuscrits ont été découverts. Elle paraît avoir été un des ouvrages essentiels de la communauté sadocite. Il faut y ajouter la Règle annexe, découverte dans la Grotte 1, et des *Bénédictions*. L'ouvrage présente des relations remarquables avec les *Hodayoth*, en particulier l'Hymne final. Par ailleurs ses contacts avec le *Document de Damas* sont certains. A certains égards, il pourrait paraître plus récent, par le caractère plus monastique des prescriptions, qui l'apparentent aux notices de Josèphe et de Philon. Mais sa parenté avec les *Hodayoth* paraît le rattacher au cycle du *Maître de Justice* qui n'y est jamais nommé et par conséquent à la période de l'histoire de la secte qui précède 63 et le départ à Damas. Les pesherim par contre sont beaucoup plus proches du *Document de Damas*.

La Règle commence par se présenter comme un manuel destiné à celui qui est chargé de l'instruction (I, I). Puis vient un rituel de la cérémonie d'entrée dans la communauté de l'Alliance comportant une confession des péchés, une action de grâce, une malédiction contre les Juifs infidèles (I, 16-18). Puis vient le rituel du recensement annuel (II, 19 - IVI, 12). Alors intervient le texte capital sur les deux esprits, sur lequel nous reviendrons (III, 13 - IV, 26). Vient alors le détail des réglementations : nous notons la réglementation des repas (VI, 5), la description du conseil de la communauté (VIII, 1) le code pénal (VI, 24 - VII, 22). On notera l'accent mis sur le respect des temps sacrés, du calendrier des fêtes (I, 14-15; IX, 13). Ceci s'exprime dans la dernière partie par un Psaume qui rappelle beaucoup des *Hodayoth* (X, 1-17).

Par ailleurs dans sa dernière partie, la Règle contient des données importantes sur la communauté en tant que véritable Israël : elle est appelée Plantation éternelle, Maison de Sainteté (VIII, 5). Elle est présentée comme la pierre d'angle d'Isaïe 28, 16, dont les fondements ne sauraient être ébranlés. Il y a là une ecclésiologie intéressante. En second lieu le texte contient un passage sur la justification par la seule grâce, qui est important dans la préparation de la doctrine de l'Épître aux Romains (XI, 2-13). Le néant de l'homme devant Dieu est aussi enseigné en termes qui rappellent Job (XI, 15-22). Une dernière donnée est importante au point de vue historique. C'est l'annonce du départ de la communauté au Désert selon Isaïe 40, 3 (VIII, 12-14). Ce désert paraît bien celui de Qumrân. La communauté y préparera la voie du Seigneur. Mais cette voie est la Loi (VIII, 15).

Il faut rattacher à la Règle des documents annexes, trouvés dans la Grotte 1. La Règle annexe d'abord contient des prescriptions concernant l'agrégation des nouveaux membres. On précise qu'il peut s'agir de femmes et d'enfants (I, 4). On donne les différents stades de l'initiation des enfants et des adolescents (I, 6-18). Puis viennent des consignes concernant la venue du Messie. On décrit l'assemblée de la Communauté pour l'accueil puis le repas qu'il préside (: I, 17-22). Ce repas est l'un des textes les plus saisissants des manuscrits de Qumran, par ses analogies avec le repas eucharistique. Un rituel de Bénédictions, pour les fidèles, pour le Grand-Prêtre, pour les prêtres, pour le Messie est aussi à rattacher à la Règle. Il vaut en particulier par les textes de l'Ancien Testament qu'il utilise.

3° - La Règle de la Guerre

Le *Règlement de la Guerre* est le dernier des cinq rouleaux trouvés dans la Grotte 1 de Qumran. Il s'agit de prescriptions militaires nombreuses concernant le combat ultime des "fils de lumière", c'est-à-dire des sadocites, aidés par les anges, contre les nations païennes, "les fils de ténèbres". Il s'agit bien dans l'esprit des sadocites d'une guerre réelle. C'est la vieille notion biblique de guerre sainte qui reparait ici. Les ennemis sont les Romains. Et, comme l'écrit Dupont-Sommer, le rouleau hébreu exprime à leur égard "une haine bien réelle, une haine sacrée, frénétique" (*op. cit.* p. 180). Cette guerre correspond par ailleurs à la conception théologique des deux princes, prince des lumières et prince des ténèbres. Elle présente un mélange étrange de réalisme militaire et de vie eschatologique.

Une question se pose ici. Philon nous dit qu'on ne rencontre chez eux "personne qui fasse des armes ou des machines ou rien de ce qui sert à faire la guerre" (*Prob.* 78) Ceci semblerait présenter les Esséniens sous un aspect pacifiste. Mais par ailleurs Josèphe nous parle d'une révolte militaire conduite en 4 ap. J. C. par Judas l'Essénien. Et il nous dit que les Esséniens ont combattu vaillamment en 70 après J.C. Il faut donc interpréter le texte de Philon en nous souvenant qu'il veut présenter les Esséniens aux Romains sous un jour sympathique vers 40 ap. J. C. Il évite toute mention de leur messianisme, de même de leur théologie de la guerre sainte. Mais il n'ex-

plut pas que les Esséniens peuvent prendre les armes. Cependant ils se distinguent des Zélotes, parce que ceux-ci sont engagés dans une lutte militaire plus profane. Chez les Esséniens, la guerre a un caractère mystique.

L'ouvrage comprend d'abord une introduction qui annonce la défaite eschatologique des nations (I, 4-7). Ce jour sera le Jour du Jugement des nations, qui précèdera le triomphe définitif du Peuple de Dieu (II, 8). Puis vient l'organisation du service divin pendant la guerre (II, 1-7), les prescriptions concernant la mobilisation (II, 7-9), le plan de la guerre : six années de préparation, vingt neuf années de guerre, en tout trente cinq ans de service (II, 9). Ensuite il est traité des trompettes et de leurs inscriptions, des étendards et des armes (IV, 6), de la formation en régiments, de l'armement de l'infanterie (V, 4 - 15), de sa manœuvre (VI, 1-15), de l'âge des militaires (VII, 1-3), du rôle des prêtres pendant le combat (VII, 9-17), de l'exhortation du grand-prêtre avant la bataille (X, 1 - XII, 15) : on notera les allusions bibliques : Goliath (XI, 2), l'étoile de Jacob (XI, 6), la mer rouge (XI, 10) et les allusions aux anges (XII, 1 et 9). Le style de ces prières est très voisin des *peshirim* et des *hodayoth*. Il est évident que tout ceci relève d'un même groupe.

Ces règlements sont décisifs pour la comparaison du christianisme et de l'essénisme. Ils nous montrent à quel point le ministère du Christ s'inscrit dans une réalité historique dont les allusions continuelles que nous avons pu faire sont l'écho. Ils nous montrent en même temps à quel point le Christ s'inscrit je ne dirai pas à contre-courant, mais à un niveau de profondeur absolument différent, qui rendait le conflit inévitable. Sa liberté à l'égard des prescriptions légales, son message d'universalité, l'affirmation enfin de son autorité divine devaient faire de certains des disciples du Maître de Justice des adversaires implacables, si d'autres traits devaient lui attirer des disciples parmi eux.

LES DOCTRINES

A travers notre inventaire de la littérature intertestamentaire, un certain nombre de constances nous sont apparues, qui caractérisent la pensée du Judaïsme contemporain du Christ. Il est sûr que la plupart des documents que nous avons étudiés nous ramènent au milieu sadocite. Il n'en est aucun qui ne puisse lui être rattaché. Il paraît donc qu'il ait été à cette époque le milieu le plus créateur. Il est possible que nous ayons à chercher davantage la pensée du milieu pharisien dans les consultations des docteurs que la Mischnah et le Talmud nous ont transmises. Mais il reste que la pensée apocalyptique a largement débordé le milieu de Qumrân. Elle reste la donnée essentielle sur le Judaïsme d'alors. Nous en étudierons trois aspects principaux.

*
* *

I - ANGES ET DEMONS

La théologie des Apocalypses est dans le prolongement de l'Ancien Testament. Mais elle en constitue un développement. Nous ne pouvons en étudier tous les aspects. Nous laisserons de côté ce qui concerne Dieu et ses rapports avec le monde (1). Nous ne reviendrons pas sur la doctrine du péché dont nous avons parlé. Deux aspects, qui sont parmi les plus importants, nous retiendront. D'une part nous montreront le développement que l'angélogie et la démonologie présentent à cette époque. Et par ailleurs nous exposerons les conceptions eschatologiques qui sont l'objet même des Apocalypses. Enfin nous examinerons le dualisme plus caractéristique des Esséniens.

L'étude de cette théologie des apocalypses touche un problème important aujourd'hui pour l'exégèse du N.T. Il est incontestable en effet que celui-ci présente des représentations analogues. Dans quelle mesure ces représentations font-elle partie du message chrétien ? C'est la question qu'a brutalement posée R. Bultmann et à laquelle il répond par la négative. Il est sûr qu'il y a un départ à faire ici. D'une part les doctrines de démons personnels et d'anges, d'un jugement eschatologique, d'une résurrection des corps font partie de la substance de la foi. De l'autre les divers catégories de démons, les éléments représentatifs du jugement relèvent d'une imagerie culturelle déterminée (2).

(1) Voir GRY, l'idée de Dieu dans les Apocryphes, RSPT, 1907, pp.44 et suiv; FREY, Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps du Christ, R.B., 1916, p.50 et suiv.; GRY, La création en sept jours d'après les Apocryphes, RSPT, 1908 pp. 277 et suiv.

(2) Voir M.A. Guy, The New Testament doctrine of the last things, Oxford, 1948; Bultmann, Barth, Prenter, etc..., Kerygma und Mythos, 2 vol., Hambourg, 1951.

- H. BIETENHARD, *Die Himmlische Welt im Urchristentum und Judentum*, Tübingen, 1951.
 W. LUECKEN, *Michael*, Göttingen, 1898.
 E. LANGTON, *La démonologie*, Paris, 1951.
 J. BARBEL, *Christos Angelos*, Bonn, 1941.
 J. B. FREY, *L'angélologie juive au temps de J.C.*, RESPT, 1911, p.75 et suiv.
 H.B. KUHN, *The angelology of uncanonical Jewish Apocalypses*, JBL, 1948, pp. 917 et suiv.
 E. CUMONT, *Les anges du paganisme*, RHR, 1927, p.295 et suiv.
 J. DANIELOU, *Les anges et leur mission*, Chèvotogne, 1952.
 E. PETERSON, *Théologische Traktate*, 1951, pp. 327-403.
 M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Tübingen, 1909.

I - L'angélologie

Le développement de la doctrine des anges est l'un des caractères du judaïsme. Ils tiennent une grande place dans la littérature apocalyptique. Ceci est vrai de Daniel, ceci le sera encore de Saint Jean. Le livre d'Hénoch, celui des Jubilés en sont remplis. Nous nous rappelons que c'est là un des traits qui caractérisent les Pharisiens, d'après les Actes des Apôtres, par opposition aux Sadducéens conservateurs, ce qui montre bien qu'il s'agit d'une doctrine nouvelle. Nous savons par Josèphe que les noms des anges faisaient partie des secrets que les Esséniens confiaient au nouvel initié. Le Nouveau Testament d'ailleurs fait une grande part aux anges. Rappelons-nous la place qu'ils tiennent dans l'Evangile, depuis l'ange Gabriel de l'Annonciation jusqu'aux anges de la Tentation, de l'Agonie, de la Résurrection. L'angélologie de St Paul est très développée et en rapport avec le caractère apocalyptique de sa doctrine.

Observons d'abord que cette angélologie n'est pas chose entièrement neuve dans le monde juif.

Déjà dans l'Ancien Testament nous trouvons l'Ange de Jahwé, le malâk Yahwé. C'est lui qui vient au secours d'Agar dans le désert (Gén. XVI, 7); c'est lui qui apparaît à Abraham au moment du sacrifice d'Isaac (Gén. XXII, 12); c'est lui qui relève le courage d'Elie sur la route de l'Hpreb (1 Reg. XIX, 5). Il apparaît comme une manifestation de Yahweh; ce trait d'ailleurs restera toujours caractéristique de l'angélologie : la personnalité de l'ange se fera plus distincte : mais il restera toujours lié à la présence de Dieu. Ailleurs nous trouvons la conception de la cour céleste, composée des Elohim qui entourent Yahweh (Is. VI, 3; Ps. XXIX, 1; 1 Reg. XXII, 10). Ces Elohim entourent Dieu dans son séjour céleste ou paradisiaque (Ezech. XXVIII, 13). Après l'exil ces conceptions se précisent encore. Les Anges sont les serviteurs de Yahweh (Ps. CIII 21; Job. IV, 18). Zacharie et Malachie, après Ezéchiel nous montrent une angélologie déjà proche de celle de nos apocalypses. Enfin avec Daniel, nous voyons Gabriel et Michel apparaître et dans Tobie Raphaël est l'un des sept qui se tiennent en présence du Seigneur (Tob. XII. 15).

Cependant ceci est peu de chose, en comparaison de l'importance de l'angélologie à notre époque. A quoi faut-il l'attribuer ? Il y a d'abord certaines influences extérieures qui ont joué certainement. Il est bien sûr que le développement de l'angélologie est en rapport avec les contacts des Juifs avec le monde babylonien et iranien. Les rapports de l'angélologie et de la mythologie astrale (Hén. XI, 6) sont babyloniens. Une tradition

rabbinique rapporté que les noms des sept archanges viennent de Babylone. Le peuple juif a été amené à développer son angéologie au contact de peuples chez qui ces doctrines étaient plus développées. Ceci peut marquer aussi que le monothéisme étant définitivement établi peut laisser subsister à ses côtés un certain développement du monde spirituel. Mais ces raisons sont extérieures. Il y en a de plus profondes, liées aux caractères mêmes de la théologie d'alors : ce sont un développement du sens de la transcendance divine d'abord, un intérêt porté au monde supra-terrestre, le besoin d'apporter une solution au problème du mal.

Les anges sont désignés par les expressions suivantes : esprits (πνεύματα Hén. LXIX, 12; Jub. I, 25), saints (ἅγιοι Hén. I, 9; Jub. XVII, 11) anges (Hén. XXI, 1; Jub. I, 27). Ils sont d'une nature plus subtile que les hommes sans que leur spiritualité soit affirmée avec précision (Hén. I, 9). Ils constituent des catégories diverses. L'Ancien Testament connaît les Séraphim (Isaïe VI, 2), les Chérubins (Ezéchiel, X, 9), les Ophanim (Ez. I, 15). Nous retrouvons ces groupes dans les Apocalypses (Hénoch LXI, 10). Mais à côté, nous en rencontrons d'autres, qui, apparaissent dans nos Apocryphes et dont certains se retrouvent chez Saint Paul.

Parmi ces groupes, il faut mentionner les anges de la face (Jub. I, 27; Test. Lévi, III, 5) dont la fonction est de se tenir en présence de Dieu, de l'adorer. Plusieurs se retrouveront chez Saint Paul : les puissances (δυνάμεις : Test. Lévi III, 3; Eph. I, 21), les principautés (ἀρχαί : Hén. LXI, 10; Eph. I, 21). Les vertus apparaissent comme un nom général (δυνάμεις Hén. LXI, 10; Eph. I, 20). Les Trônes sont nommés dans Test. Lévi (III, 8; Col. I, 16). On notera toutefois que les frontières de ces divers groupes ne sont pas toujours très tranchées, et qu'ils ne sont pas encore organisés en Hiérarchie; cette organisation apparaîtra plus tard avec le Second Hénoch et l'Ascension d'Isaïe.

Parmi ces groupes se détache celui des sept archanges (Tob. XII, 15). Hénoch les énumère : Uriel, Raphaël, Raguel, Sarraquiel, Gabriel, Remiel (XX, 1-8). Uriel est préposé au shéol (Hén. XXI, 5). Il reparaît dans le IV^e Esdras où il commande au cosmos (IV, 2). Phanuel, qui se trouve sur d'autres listes (XL, 5-7) est l'ange de la pénitence (1). Raguel est l'ange des vengeances de Dieu (Hén. XX, 4). Les trois plus importants sont ceux que la Bible canonique mentionne : Raphaël (Dieu guérit) apparaît dans Tobie comme guérisseur garde cette fonction dans Hénoch (X, 4; XL, 9). Gabriel a pour mission dans Daniel (VIII, 16) et dans Luc (I, 26) de transmettre les révélations divines. Dans Hénoch, il est préposé au Paradis, aux dragons et aux Chérubim (XX, 7).

Celui qui joue le plus grand rôle est Michel (2). Plusieurs fonctions lui sont attribuées. Il est pour Daniel le chef des milices célestes (XII, 1). C'est à ce titre qu'il exerce le jugement divin sur les mauvais anges (Hén. X, 11 et suiv., Ap. XII, 7). Par ailleurs il est l'ange protecteur du peuple d'Israël (Hén. XX, 5; Test. Lévi, XX, 6). Le Pseudo-Denys écrira encore : "La théologie nomme Michel, l'ange du peuple d'Israël" (Hiér. Cél., IX, 2). (3). Enfin Michel est chargé d'introduire au ciel les âmes des justes. C'est à ce titre qu'il dispute à Satan le corps de Moïse (Jude, 9), qu'il s'occupe de la dépouille mortelle d'Adam et conduit son corps au paradis (Vie d'Adam, XLVI - XLVIII). La liturgie gardera cette conception : "Séd signifie Sanctus Michaël repraesentat eam in lucem sanctam."

(1) Voir J. Daniélou, Les anges et leur mission, pp. 103-106

(2) Voir W. Inacken, Michaël, Göttingen, 1898.

(3) Michel sera l'ange protecteur de l'Eglise dans l'Apocalypse (XII, 7).

Les anges ont d'abord pour fonction d'entourer le trône de Dieu et de le glorifier. Ils forment la cour céleste. On remarquera à ce sujet le parallélisme entre le Temple terrestre et le Temple céleste. L'accent mis sur le Temple céleste est caractéristique de notre époque. Il peut être en relation avec la désaffection à l'égard du Temple de Jérusalem que nous avons remarquée chez les Esséniens. Le Temple céleste est composé de trois parties comme le Temple terrestre : le ciel des météores correspond au Parvis des Gentils; le ciel des étoiles au Saint, enfin le troisième ciel, celui de Dieu, correspond au Saint des Saints (1). Il faut noter à ce sujet que la conception juive est celle des trois cieux; celle des sept cieux, qui apparaît plus tard, est babylonienne.

Les anges demeurent dans le second ciel où ils exercent leur liturgie (2).

Hénoch au cours de son ascension, pénètre d'abord dans la Maison des chérubins (XIV, 11). Puis il parvient à la demeure de Dieu; "Je regardais et je vis dans cette maison un trône élevé dont l'aspect était celui du cristal et dont le pourtour était comme le soleil brillant et la voix des chérubins se faisait entendre. De sous le trône sortaient des fleuves de feu ardent. La Grande Gloire siégeait sur ce trône. Pas un ange ne pouvait entrer dans cette maison. Des myriades de myriades d'anges se tenaient devant lui" (XIV, 18-22).

Quant à la liturgie des anges, elle est décrite par Hénoch :

"Ils te bénissent, ceux qui ne dorment pas (ἐγρηγόρος). Ils se tiennent devant ta gloire et ils te bénissent et ils exaltent, en disant : Saint, Saint, Saint, le Seigneur des esprits; il remplit la terre d'esprits. Et là mes yeux virent ceux qui ne dorment pas se tenir devant lui, le bénir et dire : Bénis sois-tu et béni soit le nom du Seigneur dans les siècles des siècles" (XXIX, 12-13. Voir LXI, 12). On remarquera que ce texte forme le lien entre Isaïe VI, 3 et Ap. IV, 8. Ce thème de la liturgie des anges et sa relation à la liturgie terrestre se retrouvera dans le christianisme (3).

Les anges n'assistent pas Dieu seulement dans son séjour céleste. Ils l'accompagnent aussi dans ses Théophanies. C'est le thème de la Merkaba, du char de Yahweh, qui apparaît déjà dans Ezéchiel et se retrouve dans nos Apocalypses. Ainsi dans la Vie d'Adam : "Quand Dieu apparut dans le Paradis, monté sur le char de son chérubin, les anges marchant devant lui et chantant des hymnes de louanges, tous les arbres fleurirent et le Trône de Dieu s'établissait là où était l'arbre de vie" (XXII, 3).

Mais leur rôle n'est pas seulement d'entourer Dieu. Ils sont aussi ses intermédiaires entre lui et les hommes. D'une part, ils sont les messagers de Dieu auprès de ceux-ci. Il est remarquable que les apocryphes, les Jubilés en particulier, remplacent souvent les manifestations divines par des manifestations angéliques. Ainsi ce sont des Anges qui amènent à Adam les bêtes de la terre pour qu'il les nomme (Jub. III, 1), qui enlèvent Hénoch dans l'Eden (IV, 23), qui lient au centre de la terre des anges

(1) Bietenhard, loc. cit. p. 123-137.

(2) Pour les Testaments, ils sont dans le troisième ciel (Test. Lévi, III, 4-5).

(3) Voir Peterson, Theologische Traktate, pp. 327-403.

déchus (V, 6), qui transmettent la parole de Dieu à Abraham (XII, 2). D'une façon plus précise, ils jouent un rôle d'abord dans la conduite du monde matériel. Dieu leur a confié une partie de son gouvernement. Ils sont préposés au soleil, à la lune, aux étoiles (Hén. XLIII, 2) (1). D'autres sont établis sur les phénomènes atmosphériques : ils règlent la marche de l'éclair, et du tonnerre, ramènent la mer avec un frein (Hén. IX, 12), ils veillent sur les vents, les eaux, les brouillards, la rosée, la pluie (IX, 21). Les Jubilés nous disent qu'au premier jour Dieu créa : " Les anges de l'esprit du feu et ceux de l'esprit du vent, les anges de l'esprit des nuages, obscurs et de la neige et de la grêle et de la gélée " (II, 2). St Jean parle de l'ange des eaux (XVI, 5). Nous avons un écho de ce culte rendu par les Juifs aux éléments dans le passage de l'Épître aux Galates : "Maintenant que vous connaissez Dieu, comment retournez-vous à ces éléments faibles et pauvres : vous observez des jours et des nuits et des saisons et des années " (Gal. IV, 9). M. Cerfaux commente ainsi "Les éléments sont sans doute identifiés à ces Puissances et Seigneuries qui régissent le monde inférieur" (2).

A côté de ce rôle dans le cosmos, les anges jouent un rôle dans l'économie de l'histoire du salut. On remarque que, dans toutes nos apocalypses, les anges sont les messagers des révélations divines. C'est l'ange de la paix qui introduit Hénoch dans les secrets célestes; c'est Michel qui communique les messages de Dieu à Adam et Eve; c'est Uriel qui apparaît à Esdras. Plus particulièrement les Jubilés enseignent que la Loi a été communiquée à Moïse par un ange. Or on sait que ceci se retrouve dans le Nouveau Testament (Gal. III, 19; Act. VII, 13; Hébr. IX, 2). Josèphe présente la même doctrine (Ant. XV, 5, 3) (3).

Un autre aspect est leur relation au Temple.

Un curieux texte de Baruch (VI, 7 - VIII, 2) montre, au moment où Titus va s'emparer de Jérusalem en 70, un ange qui emporte le voile, l'arche, le propitiatoire et les tables de la Loi pour les cacher; et lorsque les Romains pénètrent dans le sanctuaire, "une voix est entendue venant de l'intérieur et disant : "Vous pouvez entrer maintenant, ennemis, car celui qui gardait maison l'a abandonnée". D'autre part l'histoire des objets saints enlevés est rapportée à Jérémie lors de la prise de Jérusalem en 583, par un curieux *midrash* de II Macc. II, 4-8.

Mais surtout le récit de l'abandon des anges lors de la destruction du Temple est rapportée par Josèphe (Bell. IV, 5-3) et Tacite, qui ajoute le détail de la voix : "Les portes du sanctuaire s'ouvrirent soudain et une voix plus qu'humaine fut entendue disant que les dieux s'en allaient" (Hist. V, 13). Par ailleurs l'épisode est situé par les chrétiens au moment où le voile du Temple se déchire lors de la mort du Christ (Méliton, In Pascha, 98; St Hilaire, Co. Mth. XXIII, 7). Eusèbe écrit : "Le voile du Temple se déchira, les anges sans doute qui habitaient depuis toujours le Temple s'étant dispersés et ayant déchiré le vénérable voile, si bien que, laissé vide et privé de leurs gardes, le lieu des mystères est ouvert aux ennemis" (P.G. XLIV 605 B) (4).

(1) Mais ils ne leur sont pas identifiés (Bietenhard, loc. cit. p. 136).

(2) Cerfaux, Théologie de l'Eglise selon St Paul, p. 57.

(3) Voir Strack-Billerbeck, loc. cit., III, 544.

(4) Voir J. Daniélou, les anges et leur mission, p. 19.

A côté du rôle des anges dans l'histoire du peuple de Dieu, il y a aussi une protection des anges sur les nations (1). Daniel connaît l'ange de la Grèce et celui de la Perse (X, 13, 21). Ben Sirade mentionne les anges des nations (XVII, 14). La tradition se retrouve dans les LXX (Deut. XXXII, 8). Nos Apocalypses la connaissent (Jub. IV, 15; XV, 31). Un passage particulièrement intéressant sur ce point se trouve dans un fragment du Testament de Nephtali, conservé en hébreu (Charles, p. 363).

Le texte est celui-ci : "N'oubliez pas le Seigneur votre Dieu, qui fut choisi par notre père Abraham. Au temps de Phaleg, quand les nations furent divisées, le Seigneur descendit des cieux, emmenant avec lui 70 anges pour le servir, avec Michel à leur tête. Il leur commanda d'enseigner aux 70 familles issues de Noé 70 langues. Mais la langue sacrée, l'hébreu, demeura seulement dans la maison de Sem, d'où est né Abraham, votre père. Au temps de celui-ci Michel dit, de la part de Dieu, aux 70 nations : Vous savez le complot que vous avez formé contre Dieu. Maintenant choisissez celui que vous adorerez. Nemrod répondit : Nul n'est plus grand pour moi que celui qui m'a enseigné en une heure, à moi et à mon peuple, la langue de Kish. Ainsi répondirent aussi Put, Tubal, Javan et les autres. Alors le Seigneur dispersa les nations et donna à chacune son lot. Seule la maison d'Abraham demeura avec le Seigneur".

Nous avons ici un exemple de haggada. On remarquera d'abord la doctrine des 70 anges aux nations. Elle résulte de la fusion entre Gen. X : les 70 peuples, et la doctrine des anges des nations. La conception des 70 pasteurs de peuples se retrouve dans Hénoch (LXXXIX, 1 et suiv.). On remarquera que le nombre 70 pour désigner les nations païennes est sans doute l'origine des 70 traducteurs de la Bible grecque destinée aux païens (2) et des 70 disciples à côté des 12 apôtres (3).

Plusieurs des thèmes qui se trouvent ici apparaissent ailleurs (4) :

Ainsi l'hébreu comme langue sacrée (Jub., XII, 26). Ainsi le rôle des anges lors de la dispersion de Babel (Jub. X, 23). La doctrine des dieux des nations comme étant leurs anges protecteurs auxquels elles rendent un culte indû. On remarquera qu'ici Israël est la part de Yahweh, mais que ceci n'exclut pas la protection de Michel (5).

A côté de leur rôle auprès des collectivités, il y a un rôle des anges auprès des individus.

C'est la doctrine de l'ange gardien. Elle apparaît dans Tobie (III, 25). Nos apocalypses la connaissent. Josèph est assisté par un ange qui l'aide à déjouer les ruses de Putiphar (Test. Jos. VI, 6). Il y a un ange d'Abraham (Test. Jos. VI, 7). Les Jubilés parlent du gardien d'Esau : "Ne crains pour Jacob, dit Isaac à Sarah, car son gardien est plus puissant que celui d'Esau" (XXXV, 7). Adam et Eve avaient chacun un ange gardien, mais ceux-ci avaient l'habitude de remonter au ciel à l'heure de la prière, et Satan en a profité pour les tenter (Vie d'Adam et Eve; XXXIII).

(1) Bietenhard, loc. cit. p. 108-113; Peterson, le problème du nationalisme, Dieu Vivant, XXII (1952), p. 89 et suiv.

(2) Bietenhard, loc. cit. p. 112.

(3) Liechtenham, Die Urchristliche Mission, 1946, p. 23.

(4) Pour le Lib. Ant., la Tour de Babel représente la tentative des nations divisées en races et en langues après le Déluge (IV, 17) de faire leur unité malgré les dispositions de Dieu (VI, 1 - VII, 5).

(5) Sur la continuation de ce thème chez Origène voir J. Daniélou, Les sources de la doctrine des anges des nations chez Origène, RSB, 1951, p. 132.

Le rôle de l'ange est particulièrement important en relation avec la mort. Il s'appelle alors l'ange de la paix.

C'est lui qui accompagne Hénoch dans ses ascensions à travers le monde des morts (LII, 5; LIII, 4). Très particulièrement l'ange de la paix accompagne l'âme des justes après leur mort pour les guider vers leur demeure : "La justice des hommes se manifeste au moment de leur mort, quand ils rencontrent les anges du Seigneur et ceux de Satan. Si l'homme meurt tranquille, il va à la rencontre de l'ange de la paix, qui le conduit vers la vie éternelle" (Test. Aser, VI, 4-6. Voir Test. Benj. VI, 1; Test. Dan. VI, 5). Nous rapprocherons ce rôle des anges au moment de la mort de ce que dit la Vie d'Adam et Eve de l'ensevelissement d'Adam par les anges, du débat autour du corps de Moïse entre Satan et Michel. La liturgie chrétienne a conservé cette idée : "In Paradisum deducant te Angeli". Elle tient une grande place dans la tradition patristique (1). Cette protection se continue durant tout le temps qui va jusqu'à la résurrection (Hén. C, 5; Esdras, VII, 85) (2).

Ils sont enfin intercesseurs entre les hommes et Dieu. Le Testament de Lévi montre "les archanges qui intercèdent auprès de Dieu pour tous les péchés que le juste commet par ignorance" (III, 5). Plus loin il est question d'un ange "qui intercède pour le peuple d'Israël" (V, 6). Cet ange qui intercède pour Israël est désigné comme étant Michel dans Hénoch LXXXIX, 76. Mais ailleurs dans Hénoch, c'est Gabriel qui prie pour les hommes (XL, 6,9). Ce rôle d'intercesseur se retrouvera dans l'Apocalypse de Saint Jean (V, 8). Il était déjà dans Tobie (XII, 15). Il sera développé par les Pères (3).

2 - La Démonologie

En face des bons anges, nous avons remarqué à plusieurs reprises que les apocalypses nous en présentent des mauvais; ceci est en rapport avec l'importance que prend à cette époque le problème du mal et du péché. Le péché est présenté tantôt comme résultant d'une sollicitation intérieure, le yesser, tantôt comme provenant d'une tentation venue du dehors, du mauvais ange. Ainsi à l'arrière plan du péché et de la mort apparaît un mystère du mal, une source empoisonnée d'où celui-ci se répand dans l'humanité. La théologie iranienne voyait dans cette racine du mal un principe éternel. Le Judaïsme rejette ce dualisme métaphysique, les anges mauvais ont été créés bons. Mais il retient la conception dualiste de l'existence présente, qui est le lieu d'un combat spirituel.

L'Ancien Testament connaît l'existence d'esprits mauvais.

Nous avons d'abord à faire à des figures étranges, les seirim ou démons velus (Lev XVII, 7), Azazel le démon du désert auquel on offre le bouc émissaire (Lév. XVI, 8), Lilith le démon féminin de la nuit (Is XXXIV, 14), les shedim, qui sont les gardiens des temples païens (Deut XXXII, 17), Asmodée qui tue les jeunes hommes dans la nuit de leurs noces (Tobie VI, 14). Plus importante est la figure de Satan, qui apparaît dans Zach III, 1; Job 1-II, 1 Chron. XXI, 1, comme tentateur et accusateur (4).

(1) J. Daniélou, Les Anges et leur mission, pp. 99-103; 129-142.

(2) Pour des idées analogues dans le monde grec. Voir Cumont, les ventes et les anges psychopompes, Piasculi, p. 70.

(3) J. Daniélou, op. cit. pp. 106-108.

(4) Voir Langton, "La Démonologie" pp. 45-69; A. Lefèvre, Ange ou bête; Satan (Et. Carm.) p. 22.

Mais ces données restent très limitées. Le démon ne joue pas un rôle important dans l'Ancien Testament. Et par ailleurs les problèmes que posent son origine ne sont pas abordés. Satan apparaît comme faisant partie de la cour de Dieu et comme l'exécuteur de ses desseins. C'est avec les apocalypses que la démonologie va se développer. Et le Nouveau Testament retiendra plusieurs de ses éléments. Ce développement est en partie parallèle à celui de des anges. En face des bons anges des nations, il y a leurs mauvais anges (Hen. XC, 26-27) (1); en face de l'ange de l'âme il y a son démon (Test. Aser., VI, 4).

A l'intérieur du monde démoniaque, les apocalypses organisent une hiérarchie, en systématisant les données éparpillées de la tradition. Il y a d'abord les démons inférieurs, ceux qui sont causes des maux ordinaires de l'humanité, maladies (Jub. X, 12), possessions, tentations (Test. Ruben I, 3 et suiv.) (2). Au-dessus sont les grands anges déchus dont Hénoc énumère les noms : Aramiel, Kokebiel, etc... (VI, 7). Ce sont eux qui ailleurs sont désignés comme des étoiles (LXXXVI, 1 et suiv.).

Mais au milieu d'eux se dégage la figure d'un prince des démons qui jouera dans le Nouveau Testament un grand rôle. Il est désigné suivant les ouvrages par des noms divers.

Dans la 1ère section d'Hénoc, le chef des anges révoltés s'appelle Semyaza (VI, 3). C'est lui qui enseigne aux hommes les pratiques magiques (VII, 1). C'est lui enfin qui est enfermé par Michel avec ses associés dans les profondeurs de la terre pour attendre le jugement. Ailleurs dans Hénoc le rôle principal est dévolu à Azazel. Ici nous retrouvons un curieux développement haggadique. Azazel est en effet dans le Lévitique (XVI, 8 sq) le démon du désert auquel est livré le bouc émissaire. Dans Hénoc, Azazel est associé à Semyaza dans la révélation des secrets divins aux hommes (VIII, 1 sq). Plus loin il est symbolisé par une étoile qui descend du ciel (86, 1 sq; 88, 1 sq).

Le livre des Jubilés nous présente une autre figure, celle de Mastema. Il apparaît une fois dans le document sadocite (3). Le mot est de la même racine que Satan et signifie l'adversaire. Tout au long des Jubilés, c'est lui qui est l'adversaire et le tentateur du peuple de Dieu : il pousse Dieu à tenter Abraham (XVII, 6); il frappe les premiers nés des Egyptiens (XLIX, 2); il s'oppose à l'exode des Israélites (XLVIII, 8). Il est persécuté comme le chef des esprits mauvais et le principe de tout mal dans le monde (X, 5 sq). On voit qu'il remplit le rôle qui sera plus tard celui de Satan.

Une 3ème figure est celle de Béliar ou Bélial (4). Il apparaît 2 fois dans les Jubilés (8, 20; XV, 33). Mais c'est lui qui joue le rôle principal dans les Testaments des 12 patriarches et dans le document sadocite. Béliar est désigné comme le "principe du mensonge" (Test. Sim II, 7). Les oeuvres de Béliar sont opposées à la loi du Seigneur (Test. XIX, 1). Béliar règne sur les âmes (Test. Dan. IV, 7). A la fin du temps le Seigneur délivrera ceux qui sont captifs des enfants de Béliar (Test. Zab. IX, 8). On remarquera l'analogie de ces formules avec celle du Nouveau Testament. D'ailleurs Béliar apparaît dans II Cor. VI, 15.

(1) Voir Jean Daniélou, note conjointe, Dieu vivant, XXII pp. 101 sq.

(2) Voir Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit pp. 58-63

(3) CDC XX, 12.

(4) Voir P. Jouon, Bélial, Biblica 1924 pp. 178-183.

Enfin nous rencontrons le personnage de Satan. Mais il n'a pas l'importance qu'il prend dans le Nouveau Testament. Il est synonyme de Mastema (Jub. X, 11). Au moment de la mort les hommes rencontrent "les anges du Seigneur et les anges de Satan" (Test. Aser. VI, 4). L'expression "Ange de Satan" est dans St Paul (II Cor. XII, 7). Dans l'assomption de Moïse Satan prend une place plus centrale. Il est dit que quand le royaume de Dieu s'établira, "Satan ne sera plus" (X, 1).

Le principal problème est comme nous l'avons dit, celui de l'origine des démons. Il fallait démontrer que les démons étaient des anges créés bons et qui étaient déchus. Mais il fallait le montrer à partir des données bibliques. A cette question répond la doctrine de la chute des anges qui apparaît dans Hénoch.

Elle part de Gen. VI, 1-5. La chute des anges a lieu bien avant le déluge, lorsque les Elohim s'éprirent des filles des hommes. Il paraît bien que ce sens soit celui du texte biblique. Mais ce qui n'est qu'indiqué dans la Genèse est longuement développé dans Hénoch. Celui-ci rapporte comment les anges, fils des cieux, ayant aimé les filles des hommes, ils s'engageront par serment à réaliser leur dessein au nombre de 200 et descendirent sur l'Hermon (VI, 1; 7). Leur chef était Semyaza. Il y avait parmi eux un Azaël, un Daniel, un Ezéchiël (VI, 1, 8). Ils enseignèrent aux hommes les charmes, les incantations, l'art de couper les racines (VII, 1), la fabrication des épées, des boucliers, l'art de travailler les métaux, les bracelets, les parures, l'art de prendre le soin des yeux à l'antimoine (VIII, 1; LXV, 11) (1).

De l'union des anges et des femmes naquirent des géants, qui répandirent le malheur sur la terre (VII, 2-3; LXXXVI, 4; Jub. X, 4). Alors Yahweh envoya Raphaël annoncer à Noé que le déluge détruirait les géants et l'humanité coupable (X, 1). Par ailleurs il le chargea d'enchaîner Azazel et de le jeter dans les ténèbres jusqu'au jour du jugement (X, 4-6; XVIII, 16; LXXXVIII, 1-2; C, 4). Quant aux géants, anéantis par le déluge, leurs âmes "seront appelées esprits mauvais" (XV, 8). Ce sont eux "qui oppriment, détruisent, brisent la terre et y font le deuil" (XV, 11). Ce sont eux qui incitent les hommes à l'idolâtrie (XIX, 1).

Ces doctrines se retrouvent dans les Jubilés (IV, 22), les Testaments (Rub. V, 5-7), le document sadocite (II, 18, 19). Nous trouvons des allusions à certains de ces aspects dans le N.T. (Jude 7) (I Cor. XI, 10). Sur-tout elle tient une place considérable dans la patrologie ancienne.

Nous remarquerons quelques points dans le texte d'Hénoch. Le 1er est qu'il paraît bien qu'il y a 2 traditions qui sont fusionnées : l'une est un midrash relatif au péché de luxure chez les anges, l'autre une tradition relative à la révélation des secrets divins qui n'est pas sans analogie dans des folklores divers (2). On remarquera la conception pessimiste à l'égard de l'industrie humaine qui se rattache à une tradition biblique ancienne (Gen. IV, 22) et que l'on suit à travers tout l'Ancien Testament (3). Nous avons constaté la relation de ce passage d'Hénoch avec l'interdit chez les Esséniens de fabriquer des armes. Enfin nous avons une explication de la distinction des deux catégories de mauvais anges. Les uns, les anges déchus sont enfermés dans le centre de la terre jusqu'à la fin du monde, les autres, les âmes des géants, ont un répit qui leur permet de tourmenter les hommes.

(1) Hénoch, LXIX, 2-15 ajoute l'invention de l'écriture.

(2) Voir A. Lods, la chute des anges, mélanges Loisy, 1928, p. 28 sq.

(3) Schöp, Théologie und geschichte der Juden Christentums, p. 247 sq.

Cette explication présentait une anomalie. La chute des anges paraissait comme postérieure au péché d'Adam. Or les Apocalypses attribuent par ailleurs au démon ce que la Genèse dit du serpent (Hén. LXIX, 6). Aussi trouvons-nous des explications qui font remonter le péché des anges avant la faute d'Adam (Vie d'Adam et d'Eve XII, 17); (Apoc. Baruch LVI, 7) (1). Mais il reste que la démonologie présente des incohérences qui se retrouvent dans la patristique ancienne. Du moins elle annonce le N.T. par la place faite aux mauvais anges.

II - L'ESCHATOLOGIE

L'angélologie marque le développement du monde spirituel caractéristique des apocalypses, mais n'en constitue pas l'objet premier. Cet objet est l'eschatologie. Le fait d'une perspective eschatologique est proprement biblique. C'est un des aspects fonciers de l'Ancien Testament que de concevoir la réalité comme une histoire qui a une fin. Le nouveau Testament montrera que cette eschatologie est réalisée dans le Christ "ἐσχάτος Ἀδάμ". Mais entre les deux les apocalypses marquent une transition.

Trois caractères marquent cette eschatologie des apocalypses. Elle est en premier lieu une réflexion théologique sur la donnée biblique : elle marque un développement et un essai de synthèse entre des éléments divers. En second lieu elle est liée à une situation historique : plus que jamais à l'époque où nous sommes, le monde paraît absurde aux Juifs. Le peuple élu est opprimé. Les nations triomphent, le mal se développe à l'intérieur même d'Israël. L'eschatologie est une réponse à ces questions. Elle affirme la victoire ultime de Dieu et la défaite des méchants. Enfin pour l'élaboration de cette théologie de l'histoire, il a été utilisé des éléments empruntés à d'autres pensées, principalement iranienne.

BIBLIOGRAPHIE

- VOLZ, Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter 1934.
GRY, Les paraboles d'Hénoch et leur messianisme, 1910.
M. BLACK, The eschatology of the Similitudes of Hénoch, JTS, 1952, pp. 1-10.
VAGANAY, Le problème eschatologique dans le IVème Esdras.
FREY, La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps du Christ, BIBLICA, 1932, p. 129 et suiv.

I - Les Tables Célestes

On peut entendre par eschatologie la doctrine des événements de la fin. Mais le mot peut être entendu en un sens plus large. C'est une conception du monde comme étant orienté vers une fin. C'est là ce qui caractérise la vision biblique face soit à l'opposition platonicienne du temps et de l'éternel, soit à l'évolutionisme indéfini ou à l'éternel retour. Ce ca-

(1) Voir aussi Ass. Moïse dans Origène, De Princ. III, 2, 1.

ractère général de la théologie biblique est développé par l'apocalyptique.. L'accent est mis sur le caractère fini, déterminé et progressif de l'histoire. Ceci est destiné à répondre à l'inquiétude devant l'apparent désordre des choses. Dieu poursuit un plan. Les visionnaires des apocalypses sont introduits dans le secret de ce élan. Ceci leur permet d'apporter une parole d'espérance.

Jusqu'à présent l'apocalypse ne diffère pas de la prophétie. Mais ici apparaît une distinction. C'est que les prophètes connaissent l'avenir par une révélation divine. Pour les inspirés de l'apocalyptique, cet avenir leur est montré, parce qu'il est déjà préexistant dans le ciel. C'est pourquoi il y a un lien entre la révélation et les ascensions. Le but des ascensions est de permettre à Hénoch, à Moïse, à Baruch de contempler les réalités de l'avenir, qui sont déjà préparées dans le Ciel. On se rappellera que Josèphe considère qu'un des caractères de la théologie des Esséniens est une rigoureuse prédestination. Ceci apparaît ici dans toute l'apocalyptique.

Cette doctrine prend souvent la forme des tables célestes ou du livre céleste. Cette conception a été étudiée par Bietenhard (1) et Widengren (2). Ce dernier a montré son affinité avec les doctrines Babyloniennes. Cette doctrine nous parlons apparaît dans Hénoch. Uriel le conduit au Ciel : "et il me dit : Regarde Hénoch les tablettes du Ciel et lis ce qui est écrit et comprends tout distinctement". Et je regardais les tablettes, et je lus ce qui était écrit et je compris tout. Et je lus le livre des actions des hommes et de tous les enfants de la chair qui sont sur la terre jusqu'aux générations éternelles" (LXXXI, 1-3).

Le texte le plus intéressant dans Hénoch est celui-ci :

"Moi je connais le mystère, je l'ai lu sur les tablettes du Ciel et j'ai lu l'écrit des saints et j'y ai vu écrit et gravé à leur sujet que tout bien, joie et honneur a été préparé et écrit pour les âmes de ceux qui sont morts dans la justice" (CIII, 1-5, voir CVI, 19). On remarquera ici le "je" caractéristique des révélations, le rôle des anges (Saints) qui ont écrit le livre. Mais surtout il s'agit ici d'un mystère, d'un secret caché en Dieu, que Hénoch a mission de révéler : il s'agit de la doctrine jusqu'ici inconnue, de la résurrection (4).

Le Livre des Jubilés parle souvent des tables célestes. La Loi et ses divers commandements y sont inscrits de toute éternité (III, 10; IV, 5; IV, 32; XXII, 28). Mais ce sont aussi tous les événements de l'histoire du monde. Ainsi tous les péchés des descendants d'Abraham et leur châtiment par les Gentils sont inscrits sur les tables célestes (XXIII, 1-32). De même encore la condamnation des Philistins au jour du jugement (XXIV, 30-33). Dans le testament de Lévi, Lévi exécute la vengeance sur Sichem (Gen. XXIV) sur l'ordre de l'ange comme il est écrit sur les tables célestes (V, 5). Et le testament d'Aser montre l'apostasie d'Israël qui y est inscrite à l'avance (VII, 5).

(1) Die himmlische Welt, p. 232-254.

(2) The ascension of the Apostles and the heavenly book, 1950.

(3) Bietenhard, loc. cit. pp. 232-240.

(4) Voir Bietenhard, p. 241.

On retrouve l'écho du livre d'Hénoch en particulier dans le Nouveau Testament quand St Paul écrit dans Eph. : "C'est par révélation que j'ai eu connaissance du mystère que je viens d'exposer en peu de mots. Il n'a pas été manifesté aux hommes dans les âges antérieurs. Il avait été caché depuis le commencement en Dieu, le Créateur" (III, 2-9), il parle la langue de l'apocalyptique. Dans le Livre scellé de sept sceaux Apoc. V, 1-8), qui contient le secret du destin final et que nul ne peut ouvrir, nous avons la notion même du livre céleste.

On remarquera que ce qui est inscrit n'est pas seulement les âges du monde, mais les jours de l'homme. Ceci est la conception du livre de vie (1). Cette conception apparaît dans Exode XXXII, 32 : "Pardonnez-leur leur péché. Sinon effacez-moi du livre que vous avez écrit". Ceci signifie mourir. De même le Psaume LXIX, 29 : "Deleantur de libro viventium" (2). Mais cette conception évolue avec l'apocalyptique : Le livre de Vie ne signifie plus la vie terrestre mais la vie éternelle. Être inscrit dans le livre de vie équivaut à être sauvé. Nous trouvons ceci dans Hénoch : "Vos noms sont écrits en présence de la gloire du Grand" (CIV, 1). Ceci se retrouvera dans le Nouveau Testament : "Réjouissez-vous de ce que vos noms sont écrits dans les Cieux" (Luc X, 20). Clément et les collaborateurs de Paul ont leurs noms "inscrits dans le Livre de Vie" (Phil. IV, 3. Voir Hébr. XII, 23). L'apocalypse fait plusieurs fois allusion à ce trait : "Celui qui vaincra, je n'effacerai point son nom du Livre de vie" (III, 5).

Qu'il s'agisse bien ici d'une prédestination, l'apocalypse de Jean le montre.

On lit (XVII, 8) : "Tous les habitants de la terre l'adoreront (La bête) ceux dont le nom n'a pas été écrit dans le Livre de Vie de l'agneau immolé dès la fondation du monde". Le dernier mot pourrait se rapporter à l'inscription ou à l'immolation; mais un autre passage est décisif dans le sens de l'inscription. "Et les habitants de la terre, dont le nom n'est pas écrit dès la fondation du monde dans le Livre de Vie seront étonnés en voyant la bête" (XVII, 8). Ceci rappelle Eph. 1, 4. On ajoutera que les Pères verront dans l'inscription baptismale le signe de l'inscription sur les Livres célestes (3).

Par contre nous sommes en présence d'une autre conception avec le livre du jugement. Ici les actions des hommes sont inscrites sur le Livre par les anges au fur et à mesure de leur accomplissement. Et au jour du Jugement leurs mauvaises actions lues devant les impies et leurs oeuvres bonnes devant les justes : "On lira devant le Grand et le Saint toutes vos oeuvres d'injustice" (Hén. XCVII, 5; CIV, 7; Mth. XII, 36). Ceci est destiné à montrer que les oeuvres cachées sont connues de Dieu. On voit ici que le prédestinationisme des tables célestes a sa contrepartie. Nous nous rappellerons que les discussions sur la liberté et le déterminisme étaient d'après Josèphe au centre des débats théologiques entre les sectes Juives.

(1) Bientenkhard, pp. 232-234.

(2) Voir aussi Daniel XII, 2.

(3) Bible et Liturgie, p. 33-34.

Cette doctrine des tables célestes pose une des questions difficiles. L'apocalyptique, celle de la nature de la préexistence des réalités eschatologiques. De nombreux passages donnent en effet l'impression que ces réalités existent déjà. Hénoch contemple dans le Ciel les habitations des justes. (XXXIX, 5).

Il contemple le paradis avec l'arbre de Vie (XXV). Il voit la nouvelle Jérusalem (XV, 28). Certains passages semblent supposer une préexistence des âmes dont le nombre est déterminé (1). Il est difficile de distinguer dans le langage réaliste des auteurs, s'il s'agit d'une sorte de préexistence de réalités en elles-mêmes, ou seulement dans la pensée de Dieu.

La question se pose en particulier quand il s'agit de l'Elu ou du Fils de l'homme. Certains textes semblent affirmer une préexistence "Avant que le Soleil et les Signes fussent créés, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits" (XLVIII, 3). Mais on remarquera qu'il en est de même pour le nom des justes. Par ailleurs l'Elu apparaît dans un contexte eschatologique (XXXIX, 6). Rien ne me paraît donc impliquer pour lui une préexistence réelle. Il fait partie des réalités de la fin et surgira réellement à ce moment, bien que connu de Dieu de toute éternité.

Ceci est en effet la conception biblique de l'histoire et permet une typologie, c'est-à-dire la relation d'événements passés à des événements futurs. Le premier paradis est une figure du paradis eschatologique, la Jérusalem terrestre est une figure de la Jérusalem future, les premiers cieux sont une figure des cieux nouveaux, le premier Adam est une figure du Fils de l'homme. Mais il faut reconnaître que la perspective des Apocalypses, pour qui le futur est considéré dans la lumière d'une présence anticipée, prête beaucoup aux développements, qui seront ceux de la gnose, d'archétypes célestes existant antérieurement aux réalités historiques.

2 - Les âges du monde

Le premier caractère de la vision eschatologique des apocalypses était le prédéterminisme. Le second trait est le caractère fini du temps.. Cette préoccupation s'exprime par le souci de diviser le temps en un certain nombre de périodes, dont le nombre est déterminé. Ce souci apparemment artificiel, correspond en réalité à une préoccupation vitale. Il a pour objet de permettre de déterminer le temps de la Parousie, et par l'espérance de sa proximité de donner confiance au peuple opprimé par les pécheurs. Cette perspective apparaît déjà dans Jérémie (XXV, 1) et dans Daniel (IX, 25). Les apocalypses lui donnent des expressions diverses.

La première est l'apocalypse des semaines d'Hénoch (XCIII, 1-11).. L'histoire est divisée en dix semaines, ce qui fait du nombre de soixante-dix celui de la totalité de l'histoire. Hénoch a lu cette révélation dans les tablettes du Ciel (XCIII, 2);

(1) H.J. Schoeps, aus frühchristlicher Zeit II, 8, 11.

"Moi, Hénoch, je suis né dans la 1ère semaine, alors que le droit et la justice duraient encore. Dans la seconde semaine surviendra un grand mal (Gen. VI, 1); en elle aura lieu la première consommation (le déluge) et un homme sera sauvé (Noé). Dans la troisième semaine vers sa fin, un homme sera élu comme plant de juste jugement (Abraham). Dans la quatrième, une loi pour les générations (Le Sinai) et un enclos (La Palestine) seront préparés. Dans la cinquième vers sa fin, une maison de gloire et de domination sera édiflée pour l'éternité (Le Temple). Dans la sixième ceux qui verront seront aveuglés et alors un homme montrera au ciel (Elie) et à la fin de cette semaine la maison de domination sera consumée (Prise de Jérusalem)" (XCIII, 4-8).

Nous arrivons alors à la septième semaine qui est contemporaine du livre : "Alors s'élèvera une génération perverse. Et à la fin de cette semaine les justes, rejetons de la plante éternelle seront élus pour qu'il leur soit donné au septuple la science de toute création" (XCIII, 10). Ceci est une allusion aux auteurs d'apocalypse, et sans doute aux hassidim et aux esséniens. "Ensuite il y aura une autre semaine, la huitième. Ce sera l'être messianique avec victoire d'Israël sur ses oppresseurs et construction d'un nouveau temple. La neuvième semaine verra la conversion du monde. Et la dixième qui n'aura pas de fin verra le jugement cosmique sur les mauvais anges et la création des cieux nouveaux" (XCIII, 12-16).

Cette division de l'histoire est l'une des plus caractéristiques mais on en trouve d'autres. Pour le quatrième Esdras, le monde est aussi partagé en dix âges, mais le dixième est déjà commencé, il est parvenu à son milieu. Il est le dernier âge du monde auquel succèdera le jugement. L'apocalypse de Baruch divise l'histoire en 12 périodes.

Cette doctrine des âges est sans doute sous-jacente aux généalogies de Matthieu et de Luc. Elle se développera surtout dans le christianisme ancien sous la forme des sept millénaires. Cette conception qui résulte d'influences iraniennes n'apparaît que plus tard. On la trouve dans le second Hénoch. Elle sera reprise par le Pseudo Barnabé, par Justin, par Irénée. Mais elle représente une forme ultérieure de la théologie judéo-chrétienne.

Le caractère fini du temps résulte donc de ce que les jours en sont comptés (Hén. XVII, 41; IV Esdras I, II, 5). Ils sont entièrement déterminés par Dieu : "O Seigneur, tu ordonnes aux temps de venir et ils se tiennent devant toi. Toi seul connais la durée des générations et tu ne révéles pas tes mystères à beaucoup" (Baruch, XLVIII, 1-3). Mais ce caractère défini présente aussi un autre aspect, celui du nombre limité des âmes dès l'origine. C'est là encore un secret connu de Dieu seul.

Ceci apparaît dans l'apocalypse de Baruch : "Quand Adam eut péché et que la mort eut été décrétée contre ceux qui devaient naître, alors la multitude de ceux qui devaient naître fut comptée. Avant que ce nombre fut compté, la créature ne ressuscitera pas et le schéol recevra les morts" (XXIII, 4-6. Voir XXI, 10; XLVIII, 46). Le IV Esdras enseigne la même doctrine. Pour que le jugement puisse venir, il faut que le nombre des hommes soit complet. "N'aurait-il pas été possible, demande Esdras, que tu créasses d'un coup ceux qui sont passés, ceux qui existent et ceux qui doivent être. Ainsi eut été manifesté plus vite le jugement, et répondant Dieu dit : Ce n'est pas possible que la création aille plus vite que le Créateur. D'ailleurs le monde ne pourrait porter ensemble ceux qui auront été créés". A quoi Esdras rétorque qu'il les portera bien ensemble au jour de la résurrection (II, 5, 3-8. Voir I, 11, 2-6).

On voit ici encore l'intérêt de la question. Il est d'être une explication du délai de la Parousie. On remarquera que la même doctrine se trouve vers le temps dans l'Apocalypse de Jean. Les âmes des martyrs se plaignent :

"Jusques à quand, ô Saint, ne ferez-vous pas justice et ne redemanderez-vous pas notre sang à ceux qui habitent sur la terre. Alors on leur dit de se tenir en repos encore un peu de temps jusqu'à ce que fut complet le nombre de leurs compagnons de service" (VI, 9-11). Mais ici, il s'agit du nombre des saints, non des hommes.

Ceci nous amène à une dernière question, celle du sens de l'histoire ou, ce qui revient au même, des signes de la fin des temps. On se souvient de la question des disciples : "Quand tout cela arrivera-t-il et quels seront les signes de la fin ?" (Mc XIII, 4). La perspective des apocalypses est ici celui d'une croissance du mal sous toutes ses formes.

Ce seront d'abord des malheurs extraordinaires : divisions (Hén. C, 1; IV Esdras 11, 10, 5-7), famines (Hén. XCIX, 5; Baruch XXVII, 6); la nature sera même troublée : "Si le Très Haut t'accorde la vie, tu verras la terre entière se troubler. Il se lèvera, le soleil, de nuit, tout à coup, puis il se changera en ténèbres. On verra la lune de jour, subitement, et elle se changera en sang" (IV Esdras A, 13, 7-8).

Ces signes sont la marque à la fois d'une décomposition du cosmos et de la société, qui hâtent la fin et l'annoncent à la fois. Le IV^{ème} Esdras parle d'un vieillissement du monde (II, 6, 6). L'apocalypse de Baruch énumère les plaies qui accablent le monde. Aux guerres, à la croissance de la mortalité (XXVII, 6), à la famine, il ajoute les tremblements de terre, les attaques des shidim, la chute du feu du Ciel. Le monde revient au chaos primitif. L'idée apparaîtrait déjà chez les prophètes.

En même temps qu'une perspective de catastrophes historiques et cosmiques, la fin des temps présente une augmentation du péché : "Lorsqu'en toute oeuvre, la justice, le péché, le blasphème et la violence auront grandi, un grand châtiment viendra du Ciel" (Hén. XCI, 7). De même le IV^{ème} Esdras : "Quels seront les signes de ces jours ? Elle sera cachée, la vérité, et déracinée de la terre, la foi. Il y aura des gens qui proféreront blasphèmes, mensonges et contes. L'iniquité sera plus abondante" (J XIII, 1-5).

Tout ceci est à rapprocher des discours eschatologiques de Mt. XXIV : "On dressera nation contre nation, royaume contre royaume, il y aura des famines, des pestes et des tremblements de terre : Tout cela est le commencement des douleurs ... Il s'élèvera plusieurs faux prophètes. Et à cause des grands accroissements de l'iniquité, la charité d'un grand nombre se refroidira" (XXIV, 7-12). Le discours de Mt. est antérieur à Esdras mais postérieur à Hénoch. Ces signes de la fin font partie de la tradition apocalyptique.

La perspective des apocalypses est donc clairement pessimiste. Elle exprime la situation d'un monde qui se voit s'enfoncer dans le péché et dans la misère. C'est précisément cette constatation qui en constitue le contexte. Car le message des auteurs d'apocalypse sera précisément d'annoncer à ce monde qui pourrait sombrer dans le désespoir que la puissance de Dieu y interviendra. Elle triomphera des forces mauvaises historiques et cosmiques, nations et démons. Elle instaurera une création nouvelle sainte et bienheureuse, nouvelle Jérusalem, Paradis retrouvé, terre véritable. C'est ce qui en constitue le véritable objet.

En traitant du jugement, nous avons rencontré plusieurs données importantes, qu'il nous faut maintenant reprendre de plus près : la résurrection, le messie, la Jérusalem future. La résurrection est l'un des domaines où le judaïsme marque le plus de développement par rapport à l'Ancien Testament, où la doctrine commence seulement d'apparaître. On sait d'ailleurs qu'elle était un des dogmes discutés à l'époque du Christ entre les Sadducéens qui la rejetaient et les pharisiens qui la défendaient (Marc XII 18; Act. XXIII 6). L'essentiel de la doctrine de la résurrection, c'est d'être un élargissement à la fois universaliste et transcendant de la conception biblique du rassemblement d'Israël à Jérusalem dans le royaume messianique. Avec la résurrection, ce rassemblement s'étend à l'humanité entière. Il comportera toutefois des nuances; s'étend-il aux seuls Juifs ou à tous les hommes ? Concerne-t-il les pécheurs ou seulement les justes ? Par suite est-il une récompense ou seulement une convocation en vue de la sentence ?

Pour étudier la résurrection, il faut partir de la conception que les Apocalypses se font de la vie d'après la mort. Elle prolonge la doctrine biblique du Schéol, mais en y apportant ces précisions géographiques qui sont un des traits de l'apocalyptique. Comme il y a une géographie des demeures célestes, il y en a aussi une des demeures infernales. Nous la trouvons dans le livre d'Hénoch (XXII). Nous remarquerons qu'ici apparaît l'idée d'une différence de sort après la mort et d'une certaine béatitude. Au contraire, la cinquième section d'Hénoch ne connaît qu'un même schéol pour tous selon la tradition ancienne (CVIII 4-6). Pour le IVème Esdras, il y a un sort différent pour les pécheurs et les justes. Les premiers ont leur réceptacle propre, où ils souffrent de sept souffrances : impossibilité de faire pénitence, vue du bonheur préparé aux justes, etc ...; les justes ont sept joies : vue des impies et de leur supplice, connaissance du bonheur qui les attend, etc ... (III, 11-13). Ainsi pour les justes, y a-t-il conception d'un certain bonheur ou parfois d'un simple sommeil (Jub. XXIII, 1, II Bar, XXX, 2).

La résurrection est la sortie des âmes de ces réceptacles d'attente (Hén. LI, 1; IVème Esdras IV, 10, 9). Ceci comporte aussi la revivification des corps (Hén. LI, 1; II Bar, XXI, 23; XXX, 2; L 2). Toutefois, il y a certaines hésitations. Pour certains, il semble que seuls les justes retrouveront leur corps (II Bar. XXX, 4). Nous voyons ici s'esquisser une double conception de la résurrection : l'une, universelle, qui est la convocation de tous les défunts au jugement; l'autre, qui ne regarde que les justes, et qui est un aspect de leur récompense. C'est cette dernière sur laquelle Saint Paul mettra l'accent. Quant à l'universalité, elle est enseignée en général. Pourtant Hénoch (XXII, 10) exclut une catégorie : les pécheurs persécutés par d'autres pécheurs et dont le châtement est considéré comme suffisant. Les Psaumes de Salomon semblent réserver la résurrection aux seuls justes (III, 13) et lui donner donc valeur de béatitude. Quant à la forme sous laquelle les morts ressusciteront, ce sera celle qu'ils avaient au moment de leur mort, mais ensuite les justes seront transfigurés en anges et les pécheurs défigurés en monstres (II Bar. LI, 1-2).

Après avoir ressuscité les morts et détruit le monde pécheur, le Messie inaugurer le siècle futur. Les Apocalypses représentent ce monde, dans la perspective des Prophètes comme une instauration du véritable Israël dans une Palestine transfigurée. Ici encore les textes, présentent de multiples nuances entre une conception plus nationale et terrestre et une autre plus universaliste et transcendante, mais sans qu'on puisse établir nulle part de ligne de démarcation précise entre l'un et l'autre. De plus, l'erreur de beaucoup de ceux qui étudient cette eschatologie est de vouloir distinguer des représentations séparées du monde futur, soit comme Jérusalem, soit comme Paradis, soit comme Ciel. Mais en réalité la vision des Apocalypses est une vision composite, qui emprunte des traits à toute la tradition biblique. Il en est déjà ainsi chez Ezéchiel et nous retrouverons cela dans l'Apocalypse Johannique.

Le monde futur aura pour lieu une terre transfigurée.

Ceci apparaît dans Hénoc. Après avoir décrit le châtement des méchants, il continue (X, 16) : "Fais disparaître toute oeuvre mauvaise de la face la terre. Des oeuvres de justice et de vérité seront plantées. Alors les justes demeureront vivants jusqu'à ce qu'ils aient engendré mille enfants. Et dans ces jours la terre entière sera cultivée dans la justice; et elle sera plantée d'arbres et remplie de bénédiction. On y plantera des vignes; et la vigne qui y sera plantée donnera du vin à satiété; et toute graine plantée sur elle portera mille mesures pour une et une mesure d'olives produira dix pressoirs d'huiles". Nous sommes ici à l'origine de descriptions fantastiques sur lesquelles les auteurs suivants renchéiront. Pour le II Baruch (XXIX, 5-8), "la terre donnera ses fruits un pour dix mille".

On sait que Papias, qui appartient au milieu des presbytres, des premiers disciples encore pénétrés de la mentalité juive se fera l'écho de ces visions et que par lui elles passeront dans Saint Irénée (Adv. Haer V, 33, 3).

Cette terre transfigurée est décrite à la fois en terme de Paradis et en terme de Jérusalem.

Le IV Esdras la présente comme Paradis : "Entrez par ici, dit Dieu aux Justes, reposez-vous, jouissez en Eden" (III, 5, 12). En ce sens le monde futur contiendra l'arbre de vie : "Cet arbre odoriférant, aucun être de chair n'a le pouvoir d'y toucher jusqu'au grand jugement, lorsque Dieu consommera tout pour l'éternité. Mais alors il sera donné aux Justes et aux Humbles. Par son fruit, la vie sera communiquée aux Elus; et il sera planté du côté du Nord, dans un lieu saint, près de la demeure du Seigneur. Alors les justes et les humbles se réjouiront dans l'allégresse et ils entreront dans le sanctuaire et la bonne odeur de cet arbre pénétrera leurs os et ils vivront d'une longue vie sur la terre comme ont vécu leurs pères" (Hén. XXV 4-78 - Voir IV Esdras VIII, - 26, 7; Test. Levi XVIII, 11; Ezech. XL, VII, 12).

On trouve écho de ces évocations paradisiaques dans l'Apocalypses : "A celui qui vaincra, je donnerai à manger de l'arbre de vie qui est dans le Paradis de mon Dieu" (II, 7). De part et d'autre du fleuve, il y a des arbres de vie qui donnent douze fois leurs fruits, les rendant une fois par mois et dont les feuilles servent à la guérison des nations" (XXXII, 2; Ezéchiel XL, VII, 7).

Mais nous avons remarqué que dans le texte d'Hénoc, la théorie du sanctuaire se mêle à celle des arbres de vie. C'est qu'en effet le monde fu

ur contiendra une Jérusalem et un Temple restaurés. Cette Jérusalem nouvelle est parfois représentée comme reconstruite par Dieu.

C'est le thème d'Hénoch : "Le jugement porta d'abord sur les étoiles, et elles furent jugées et elles furent reconnues pécheresses et elles s'en allèrent dans un milieu de châtement. Puis les soixante-dix pasteurs furent jugés et reconnus pécheurs et jetés eux aussi dans la fournaise de feu. Et je me levai pour voir jusqu'à ce qu'il plût cette vieille maison, et on emporta toutes les colonnes; et toutes les poutres, ainsi que les ornements et on les jeta dans un lieu à droite de la terre. Et je vis jusqu'à ce que le Seigneur des brebis rapportât une nouvelle maison, plus grande et plus élevée que la première. Et il la dressa à la place de la première qui avait été pliée et toutes ses colonnes étaient neuves" (Hén. XC 26-29). Dans le IV Esdras elle est présentée comme descendant du ciel (III, 5, 1; IV, 10, 3; voir Apoc. XXI).

Dans cette Jérusalem paradisiaque, le peuple de Dieu sera rassemblé. Le rassemblement est d'abord celui des Juifs dispersés : c'est la fin de l'exil, le retour du peuple, le nouvel Exode annoncé par Isaïe (XXVII, 13).

Hénoch le présente dans un cadre céleste : "Je vis une autre armée de chars sur lesquels étaient montés des hommes; et ils allaient sur les vents, de l'Orient et de l'Occident jusqu'au Midi. On entendait le roulement de leurs chars et la colonne de la terre fut ébranlée de sa base et on l'entendit d'une extrémité du ciel à l'autre. Et les saints du ciel s'en aperçurent" (L VII, 1-3). Plus proche des prophètes cette description des Psaumes de Salomon : "Debout Jérusalem, sur la hauteur, et vois tes enfants, venus de l'Orient et du Couchant, réunis par le Seigneur. Du Nord, voici qu'ils viennent en la foi de leur Dieu; des îles au loin Dieu les a rassemblés. Les colonnes se sont enfuies à leur arrivée, les bois les ont ombragés sur leur passage" (Ps. XI, 1-9).

Quels seront les membres de ce peuple de Dieu. Ici les perspectives varient du particularisme à l'universalisme.

Pour les Psaumes de Salomon, il s'agit seulement d'Israël. Pour Hénoch, Israël forme le noyau central, mais les nations se concerteront et se joindront à lui : "Et je vis toutes les brebis qui restaient et tous les animaux, qui étaient sur la terre et tous les oiseaux du ciel se prosterner, adorer ces brebis et leur obéir au moindre mot. Et toutes celles qui avaient péri et toutes celles qui avaient été dispersées et toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel se réunirent dans cette maison. Et le Seigneur des brebis se réjouit d'une grande joie parce qu'ils étaient tous devenus bons et qu'ils étaient revenus à la maison" (X C, 30-33).

Le bonheur des saints sera fait d'abord de la communion avec Dieu présent. Dieu résidera au milieu de son peuple. Hénoch (XXV, 5) notait que l'arbre de vie sera planté près de la demeure du Seigneur. L'idée revient souvent : "Car moi j'ai vu et j'ai rassasié de paix mes justes et je les ai fait habiter devant moi" (XLV, 6). "Et le Seigneur des Esprits demeurera sur eux et avec ce Fils de l'homme ils mangeront, ils prendront place à la table pour les siècles des siècles" (LXII, 14). Ceci est à rapprocher de Luc (XXII, 29) : "Et moi je vous prépare un royaume comme mon Père me l'a préparé, afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon royaume". Cette habitation de Dieu transfigurera les saints en les pénétrant de la gloire de Yahweh : "En ces jours il y aura un changement pour les saints et pour les élus : la lumière du jour habitera sur eux et la joie et l'honneur viendront vers les saints" (L, 1). "Ils auront la joie, en voyant la splendeur de la demeure du Très-Haut. Car leur vie durant, en sa présence, ils serviront en ce monde. En sa présence il leur fera gloire dans le monde à venir."

Quant aux biens qui seront ceux de la vie future, ce sera d'abord la paix messianique! Cette paix présente, comme toujours, un aspect "historique":

"Tous les ennemis étant détruits, il n'y aura plus de guerre" (Hén. LX VI, 4). Et par ailleurs un aspect cosmique (II Bar. LXXXIII, 6) : l'homme dominera à nouveau sur les animaux. Un second trait sera la disparition de la souffrance et de la mort : "Les élus seront dans la lumière d'une vie éternelle et les jours de leur vie seront sans fin" (Hén. L VIII, 4). "Et dans leurs jours la tristesse, la souffrance, les tourments ne les atteindront pas" (Hén. XXV, 6). Ce trait se retrouve dans l'Apocalypse pour décrire la Jérusalem nouvelle "Et mors ultra non erit, neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra". Enfin le monde futur sera un monde de sainteté "La terre sera pure de toute corruption" (Hén. X 22). "Le Grand et le Saint sera propice au juste, il lui donnera une éternelle justice et il sera dans la vertu et dans la justice et il marchera dans la lumière éternelle". (Hén. X C III 4).

III - Le Dualisme Essénien

Si les Esséniens constituent une communauté de culte et de charité, ils sont aussi une "communauté de doctrine" (DSD, V, 1). Ces doctrines sont communiquées au candidat lorsqu'il entre dans l'alliance : "Quand ils auront passé deux années dans une conduite parfaite, que tout ce qui est resté caché à Israël, mais a été trouvé par l'homme qui scrute la Loi, qu'on ne le cache pas à ceux-ci" (DSD, VIII, 10). Ils doivent s'engager à ne les livrer à personne du dehors : "Il jure de ne transmettre à personne aucun point du dogme autrement qu'il l'a reçu et de conserver les livres de la sectes et les noms des anges" (Bell. II, 8, 7).

Nous possédons maintenant les livres secrets dont parle Josèphe (1); nous connaissons par eux les doctrines cachées. De ces doctrines nous indiquerons quelques unes. Nous ne retiendrons que les plus caractéristiques. En effet par bien des aspects, la théologie des Esséniens est la même que celle que nous retrouvons dans les diverses apocalypses.

On se souvient que Josèphe donne comme caractéristique des Esséniens, par opposition aux Pharisiens et aux Sadducéens, le fait que pour eux "le destin est maître de tout, que rien n'arrive aux hommes que par son ordre". (Ant. XIII, 5, 3). Les IQS nous donnent l'explication en ces termes ambigus. "Du Dieu sage provient tout ce qui est et tout ce qui a été. Et avant que les hommes soient, il a déterminé toutes leurs pensées. Et, dès qu'ils existent, conformément au décret qui les concerne selon les desseins de sa gloire, ils accomplissent leurs oeuvres. Et immuables sont, en sa main, les lois de toutes choses (III, 13-16. Voir CDC, II, 9-10).

On remarquera que nous sommes en présence ici de l'idée dominante de l'apocalyptique, qui est une révélation concernant l'histoire religieuse du monde. Celle-ci est présentée comme déterminée à l'avance. Ce déterminisme en permet l'exploration. Elle est divisée en périodes et se termine par le jugement. Ainsi ne faut-il pas s'inquiéter du désordre apparent des événements. Ils sont la réalisation d'un plan divin conduit par Dieu et qui se terminera par le châtiment des méchants et la récompense des justes. Ainsi l'histoire totale devient objet de connaissance, présente un aspect intelligible et rassurant (2).

(1) Voir cependant les allusions au Livre du Hégou (CDC, XIII, 3 et XIV, 7).

(2) Voir Volz, *Judische Eschatologie*, p. 6

Ce premier aspect est suivi d'un autre, qui est l'objet essentiel du passage du IQS^a. Cette histoire est dualiste : c'est l'histoire de deux cités ; elle commence avec l'opposition des bons et des mauvais anges (nous nous souviendrons que Josèphe range la connaissance des noms des anges parmi les doctrines de la communauté), elle se continue par l'opposition des fils de ténèbres et des fils de lumière qui traverse toute l'histoire (voir le Combat des fils de ténèbres et des fils de lumière), elle existe dans le cœur de chaque homme (c'est la doctrine du discernement des esprits, IQS III, 13-14), elle se termine par le jugement qui opère la séparation définitive, quand "ils sont visités, les uns pour les supplices, les autres pour jouir du salut". (IQS, III, 14).

Nous avons ici le texte fondamental sur les deux anges. Cette doctrine se retrouve dans les Testaments des XII Patriarches (Test. Rub. 2 et 3). Mastema est le nom de Satan dans Jubilé (X, 8; XI, 5). Cette angélogologie dualiste se retrouve dans toutes les apocalypses, nous l'étudierons alors. Le problème se pose de ses origines. M. Dupont-Sommer dans son article sur les deux esprits, incline fort pour une influence iranienne sur les Esséniens. Ici elle paraît incontestable, mais non pas sur les Esséniens seulement.

L'action des deux groupes d'anges se prolonge dans l'histoire humaine (1).

Celle-ci est constituée par le conflit des fils de ténèbres et des fils de lumière: "Parmi les générations de l'esprit de vérité et de l'esprit de perversité se trouvent tous les fils de l'homme et dans les chemins de ces deux esprits ils s'avancent. Et Dieu a posé ses deux esprits en mesure égale jusqu'aux derniers temps. Et il a établi entre eux une intimité éternelle. Et Dieu dans les secrets de son intelligence et dans la sagesse de sa gloire a assigné un certain temps de durée à la perversité, mais au temps fixé pour la visite, il la détruira à tout jamais" (IV, 15-20).

Ce conflit des deux histoires, que DSD présente de façon générale, CDC le décrit dans une haggada où il reprend l'histoire sainte en y montrant l'action des deux esprits :

"Dieu a connu le nombre et la détermination des âges pour toutes les années du monde. Et dans toutes il a suscité pour lui-même des hommes appelés par son nom, afin de conserver un reste échappé pour le pays. Et il leur a fait connaître son Esprit-Saint par le ministère de son Oint" (CDC, II, 9-14). Ainsi Dieu suscite à chaque génération des hommes providentiels, des Oints, inspirés de son Esprit.

Mais en face de ces hommes providentiels se dressent les fils de ténèbres : "Les fils de Noë s'égarèrent et c'est à cause de cela qu'ils furent exterminés. Mais Abraham ne marcha pas dans leurs voies et fut inscrit comme ami. Les fils de Jacob s'égarèrent et furent châtiés conformément à leurs erreurs et il extermina leurs mères dans le désert et ils n'écouteront pas leur docteur (Moïse). C'est envers Dieu que furent coupables ceux qui vinrent à l'alliance les premiers et ils furent livrés au glaive. Et par des hommes attachés au commandement, qui avaient échappé du milieu du peuple, Dieu établit son alliance pour Israël à jamais, en révélant à ceux-ci les choses cachées" (CDC, III, 1-16).

La théorie des prophètes successifs rappelle Ecclésiastique XLIV et Heb. XI, 1. Mais surtout elle sera la doctrine principale des judéo-chrétiens ébionistes dont nous aurons à montrer le lien avec les esséniens. Pour les Ebionites, Dieu suscite à chaque génération un vrai prophète en face duquel un faux prophète se dresse (2). Jésus pour eux sera un de ces vrais prophètes et non le Fils de Dieu. Cette doctrine se retrouvera ultérieurement dans l'Islam, dont la filiation sur ce point avec le judéo-christianisme est possible.

(1) On remarquera l'analogie de cette vision et de la Cité de Dieu, de St Augustin.
(2) SCHOEPS, LOC. CIT., pp. 87 et suiv.

On remarquera que pour les Esséniens, cette doctrine est la clef de leur propre histoire. Le Maître de Justice est un de ces hommes providentiels. La communauté est le reste d'Israël. C'est par lui que la permanence des oeuvres du bon esprit se continue. En face de lui se dresse le faux-prophète, le prêtre impie. Le Commentaire d'Habacuc apparaît donc comme une application à la situation historique présente d'une théologie générale de l'histoire.

On remarquera enfin que cette conception des Oints ne porte pas seulement sur le passé, mais aussi sur l'avenir. Le Maître de Justice est un Oint. Mais le Messie est attendu pour l'avenir : "Les pécheurs ne sont pas inscrits dans le Livre, depuis le jour où a été enlevé le Docteur unique, jusqu'à l'avènement du Messie d'Aaron et d'Israël" (CDC, XX, 1). Il est question du même Messie d'Aaron et d'Israël dans d'autres passages du Document. Le Manuel de discipline, lui, parle des Messies d'Aaron et d'Israël (IX, 11).

Nous constaterons d'abord le fait de l'attente d'un Messie. Par ailleurs il est formellement distingué dans CDC du Maître de Justice. Envisage-t-on un rôle pour ce dernier dans l'avenir ? Il serait alors l'Elu dont parle DSH V 3. La chose est contestable, mais possible (1). L'idée d'une résurrection de ce genre apparaît à l'époque. Hérode se demande si Jésus n'est pas Jean ressuscité (Luc, IX, 7). De toutes manières, on ne voit pas qu'il soit identifié au Messie proprement dit.

Par ailleurs il semble que DSD nous montre l'attente de deux Messies. Ceci est fort intéressant. Le Testament des XII Patriarches connaît l'attente d'un Messie lévitique. Nous aurions ici l'union d'un messianisme davidique et d'un messianisme sacerdotal. Ce double messianisme correspondrait aux deux groupes de la communauté, les prêtres appelés Aaron et les laïcs, Israël. Or il est remarquable que la conception du Messie lévitique reparaîtra dans la patristique (2). On remarquera enfin que les liens de ce Messie et de l'eschatologie proprement dite ne sont pas marqués...

Ce conflit des deux cités n'est pas l'opposition des Juifs et des païens. Il se joue au coeur de chaque homme. C'est chaque homme qui est sollicité par les deux esprits, et qui, selon qu'il suit l'un ou l'autre, entre dans la communauté des ténèbres ou dans la communauté de lumière. Nous arrivons ici à l'aspect intérieur et spirituel de la doctrine des deux esprits après avoir vu son aspect collectif dans l'histoire. Le DSD nous décrit successivement les oeuvres des deux esprits : "Et voici leurs voies dans le monde" (DSD, IV, 2).

D'abord l'esprit de lumière : "l'esprit de vérité illumine le coeur de l'homme et ouvre devant lui les droits chemins de la justice, de la vérité; il met dans son coeur la crainte des jugements de Dieu, il lui inspire l'humilité, la longanimité et l'abondance des miséricordes et une bonté éternelle et la prudence et l'intelligence et des résolutions de sainteté, donne une pensée inébranlable de la garde fidèle des secrets de la connaissance (3). Telles sont les oeuvres de l'esprit chez tous les fils de vérité à travers le monde et c'est ainsi qu'il visite tous ceux qui s'avancent sous son inspiration" (DSD, IV, 2-7).

(1) Voir Delcor, L'eschatologie des Documents de K.Q., Rev. S.B., 1952, p.364-365.

(2) Voir L. Mariès, Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome, Mel. Lebreton (R.S.R.) (1951) p. 381-397.

(3) Dom Dupont a montré les origines judaïques de la $\gamma\omega\omega\varsigma$ paulienne (Gnosis p. 10-19).

En face agit l'esprit de perversité : "L'esprit de perversité est cupidité et non chaloir des mains au service de la justice, méchanceté et mensonge, dissimulation et tromperie, cruauté et profanation; oeuvre d'abomination en esprit d'adultère et chemins de la turpitude au service de l'impiété". Et le châtiement de ceux qui sont conduits par l'esprit de perversité sera une abondance de calamités au pouvoir de tous les anges du filet, la fosse éternelle dans la colère débordante du Dieu de vengeance, jusqu'à leur destruction, sans qu'un seul parmi eux survive ou échappe" (IV, 9-14).

Cette doctrine des oeuvres des deux esprits est capitale (1). D'abord elle évoque Saint Paul, qui décrit (Gal. V, 22) les 'oeuvres de la chair et les fruits de l'esprit en termes souvent identiques. Mais par ailleurs la doctrine des deux voies, inspirées par deux esprits, sera reproduite, en dépendance certaine, cette fois-ci, à l'égard de notre texte, dans le Pseudo-Barnabé (XIX-XXI) et la Didachè (I, V). Elle a donc fait partie de la cathéchèse morale chrétienne. Elle tient une place considérable dans le Pasteur d'Hermas et chez Justin. On la retrouve dans Clément d'Alexandrie. Origène lui donnera sa forme achevée (2). Par Origène, elle passera à Athanase et au monachisme. Elle devient une part de la tradition spirituelle chrétienne.

Le conflit des deux cités qui se poursuit depuis l'origine de l'histoire se termine par le jugement (3), qui constitue le discernement définitif. Josèphe a montré cette importance de l'attente du jugement dans la pensée essénienne : "Ils sont fermement assurés que si les corps sont périssables et leur matière instable, les âmes étant immortelles demeurent toujours : habitantes de l'éther le plus léger et attirées par une sorte de séduction naturelle, elles se sont enlacées aux corps, comme dans des prisons. Mais lorsqu'elles sont détachées de la chair, joyeuses, elles s'élèvent en haut" (Bell. II, 8, 11).

On remarquera le caractère platonicien ou pythagoricien de la doctrine. Aucune mention de la résurrection des corps. C'est un des textes sur lesquels on se fondait pour affirmer les influences pythagoriciennes sur l'essénisme. Mais le texte du DSD que nous citerons, montre qu'il s'agit de la pure doctrine juive. Seulement c'est l'essénisme présenté par un hérodien, avec une couleur grecque. Plus habile et moins courageux que Paul à l'Aréopage, Josèphe évite de mentionner la résurrection des corps, incompréhensible pour des Grecs. Il la remplace par l'immortalité de l'âme. Mais l'important pour nous ici est l'accent mis sur le jugement.

Cette comparaison avec les Grecs, Josèphe la poursuit explicitement : "D'accord avec les fils des Grecs, ils montrent aux âmes bonnes une nouvelle vie qui leur est réservée au-delà de l'Océan, en un lieu que ne rendent pénible ni la pluie, ni les neiges, ni l'extrême chaleur, toujours rafraîchi par un doux Zéphir venu de l'Océan. Aux âmes méchantes, ils destinent une cavité ténébreuse et orageuse, remplie de tourments qui ne cessent jamais. C'est dans cette pensée que les Grecs ont disposé les Iles des Bienheureux pour leurs braves" (Loc. cit., 11).

- (1) Voir J.P. Audet, Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline, R.B., 1952, 219-239; Dupont-Sommer, l'instruction sur les deux esprits dans le Manuel de discipline, R.H.R. 1952, p. 7-35.
- (2) Bettercourt, Doctrina ascetica Origenis, Rome, 1945.
- (3) Delcor, l'eschatologie des documents de Khisbet Qumrân, Rev. S.R. 1952, p. 309 et suiv.

Ce texte est intéressant parce que nous y voyons le Paradis et le Schéol décrits avec les éléments des Iles des Bienheureux et du Tartare. La Bible s'exprime à travers Homère (Odyssée IV, 462 et suiv.). Ceci se retrouvera chez les Pères de l'Eglise. Mais surtout nous avons l'opposition de la récompense et du châtement, qui est l'élément essentiel de l'eschatologie essénienne, le discernement final explicitement décrit : "Les bons deviendront meilleurs durant leur vie par l'espérance d'être récompensés même après leur vie tandis qu'il faut entraver les constants assauts des méchants par la crainte d'un châtement éternel. Voilà ce que les Esséniens enseignent sur l'âme, appât qu'ils tendent et auquel on ne peut échapper après qu'on a goûté à leur sagesse" (II, 8, 11).

Or ceci est l'expression hellénisée de la doctrine du DSD :

"Dieu, dans les secrets de son intelligence et dans la sagesse de sa gloire, assigné un certain temps de durée à la perversité, mais au temps fixé pour la visite il la détruira à jamais. Alors apparaîtra pour l'éternité la vérité à travers le monde, car maintenant, elle rampe dans les chemins de l'impiété sous le domaine de la perversité, jusqu'au temps fixé pour le jugement définitif. Alors enfin Dieu dans sa vérité, fera le triage de toutes les oeuvres humaines" (IV, 18-20).

Nous avons ici le jugement décrit d'une manière remarquable. On notera qu'il est manifestation de la vérité jusque là cachée. Ceci annonce Jean et Paul.

Viennent ensuite le purgatoire, le ciel et l'enfer :

"Parmi les fils de l'homme, il passera à la coupelle celui qui est à Lui, pour que soit consommé tout esprit de perversité dans ses membres de chair et pour le purifier par l'esprit de sainteté, de toutes les oeuvres d'impiété. Et il répandra sur lui l'esprit de vérité comme des eaux de purification pour le laver de toutes les abominations de mensonge. Et il descendra en esprit pour enseigner aux justes la connaissance du Très-Haut et pour apprendre la sagesse des fils des cieux à ceux qui s'avancent dans la perfection. Car ce sont eux que Dieu a choisis pour une alliance éternelle et c'est à eux qu'est réservée toute la gloire de l'homme pendant que la disparition de la perversité sera la confusion des oeuvres de tromperie" (IV, 21-23).

Nous avons ici une eschatologie intéressante : d'abord un purgatoire à la fin des temps, puis une effusion eschatologique de l'Esprit (Voir Ez. XXVI, 25). Cette effusion est une descente. Il semble qu'il s'agisse donc d'un cosmos nouveau, ce qui rejoint Josèphe. Mais il n'y a pas d'eschatologie terrestre dans la ligne des Psaumes de Salomon. Le mal luttera avec le bien jusqu'au jugement et le bien n'aura pas de triomphe visible. Le bonheur des justes sera une alliance éternelle (Voir Is. XLIV, 5). Nous avons déjà rencontré l'alliance nouvelle. Nous avons les deux thèmes de "novi et aeterni testamenti". Nous remarquerons que l'effusion d'esprit est eschatologique. Rien ne dit qu'elle soit arrivée avec le Maître de Justice. Nous avons ici une différence fondamentale avec le N.T. dont l'affirmation essentielle sera que les événements attendus pour la fin des temps par les Esséniens sont assurés en Jésus-Christ.

*
* *

Deuxième Partie

LE JUDAÏSME HELLENISTIQUE :

PHILON D'ALEXANDRIE

INTRODUCTION

Nous avons jusqu'ici décrit le Judaïsme de Palestine. Mais nous ne devons pas oublier qu'il représentait dans le monde d'alors une partie seulement de la population juive. A côté, il y avait les Juifs dispersés dans le monde entier, ce que l'on appelle la Diaspora (1). Ils étaient, semble-t-il, près de sept millions. Il faut faire remonter très haut l'origine de cette dispersion. Dès avant la captivité de Babylone, nous voyons des Juifs établis à Damas pour y faire du commerce. Les déportations conduisirent en Assyrie des éléments Israélites, en Chaldée des habitants du royaume de Juda. Sous l'époque perse, les Juifs se répandirent dans tout l'Orient. Les communications sont perpétuelles entre Babylone, qui est le grand centre juif d'Orient, et Jérusalem, qui sont les deux pôles de la vie du Judaïsme. Au milieu du I^{er} siècle avant J.C., ils étaient 100.000 à Alexandrie, un million, d'après Philon, dans l'ensemble de l'Egypte. Peu après, nous voyons les Juifs s'installer à Antioche.

En Asie Mineure, ils formaient de nombreuses communautés, caractérisées par un certain syncrétisme. En Afrique du Nord, ils sont arrivés très tôt, à la suite des Phéniciens et avant les Romains (2). Enfin, à partir de 63, date à laquelle Pompée, maître de Jérusalem, amène à Rome de nombreux prisonniers, la communauté romaine se développe (3). Cicéron, en 59, dans le *Pro Flacco* souligne leur nombre et leur unité : "Seis quanta sit manus, quanta concordia". Aussi ne faut-il pas nous étonner de voir au jour de la Pentecôte chrétienne, réunis à Jérusalem, des Juifs pieux "de toutes les nations qui sont sous les cieux", "des Parthes, des Mèdes, des Elamites, des habitants de la Mésopotamie, de la Judée, de la Cappadoce, du Pont, de l'Asie, de la Phrygie, de la Pamphylie, de l'Egypte, des régions de Lybie qui sont près de Cyrène, des habitants de Rome, tant juifs que prosélytes, des Crétois et des Arabes" (Act. II, 5).

(1) Voir surtout : J. JUSTER, les Juifs dans l'Empire Romain, 2 vol. 1914.
W. OESTERLEY, A History of Israel, II, pp. 400-423.

(2) Michel Simon, le Judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne, R.H.P.R., 1946, p. 3 et suiv.

(3) G. La Piana Foreign groups in Rome during the first centuries of the Empire, Harvard, 1927.

Ce Judaïsme hellénistique reste dans son immense majorité fidèle à la Loi Juive, dans sa foi monothéiste et dans ses observances. Les courants syncrétistes, qui se manifestent surtout en Asie Mineure, sont peu étendus. Mais en même temps, il s'adapte à la civilisation dans laquelle il vit. D'une part il accepte sans réserve la domination romaine(1). Les Empereurs l'entouraient de leurs faveurs, et trouvaient en eux leur appui. Mais c'est aussi une des choses qui irrite les populations locales, comme l'on peut s'en rendre compte par des émeutes meurtrières à Alexandrie, à Antioche, en Afrique au premier siècle de notre ère. Par ailleurs, les Juifs adoptèrent la culture grecque et en particulier la philosophie(2). C'est principalement l'oeuvre de Philon. Ainsi se constituait l'union de la Foi Juive, de l'ordre romain et de la pensée grecque qui est l'origine de la civilisation occidentale et que le christianisme devait achever.

Nous connaissons le Judaïsme hellénistique d'abord par les sources littéraires. Parmi celles-ci il faut d'abord citer la traduction grecque de la Bible, dite des Septante, où se constitue la langue qui sera celle du Nouveau Testament. Le Pentateuque a été traduit à Alexandrie au III^e siècle, les autres livres dans les deux siècles suivants. D'autres traductions sont attestées durant cette période, en particulier par certains "papyri" et par les citations du Nouveau Testament. Il est difficile de savoir s'il s'agit de traductions complètes indépendantes des LXX, d'une révision de celle-ci, de livres *targumin*. Après le début de l'ère chrétienne, trois traductions complètes nouvelles apparaîtront, celles d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque(3).

De la littérature judéo-hellénistique proprement dite, nous possédons de nombreux fragments conservés surtout par Clément d'Alexandrie et Eusèbe. Il y a des oeuvres historiques, comme celles d'Eupolème et d'Artapan, des tragédies, comme l'Exagoge d'Ezéchiel le Tragique, des ouvrages exégétiques, comme ceux d'Aristobule. Certaines oeuvres nous ont été conservées dans leur intégrité. Les principales sont la *lettre d'Aristée* qui est une apologie de la Loi juive à l'usage des Grecs d'Alexandrie; les Livres III à V des *Oracles Sibyllins*; le IV^e livre des *Maccabées*, homélie juive prononcée à Antioche au 1^{er} siècle après Jésus-Christ et bien entendu la *Sagesse* de Salomon, qui fait partie du canon alexandrin(4). Enfin le judaïsme hellénistique a connu deux grands écrivains. Le premier est l'historien Flavius Josèphe, d'origine palestinienne, mais fixé à Rome à la cour Impériale. Nous avons de lui les *Antiquités Judaïques*, la *Guerre Juive*, le *Contre Apion*, l'*Autobiographie*. Le second est Philon sur lequel nous nous arrêtons.

Nous connaissons aussi le Judaïsme hellénistique par les monuments figurés. L'étude des catacombes juives de Rome avait été inaugurée par le P. Frey. Mais l'étude de l'art juif a reçu une impulsion décisive par la

(1) Voir en particulier OESTERLEY, *A History of Israël*, pp. 400-424.

(2) I. HEINEMANN, *Die griechische Weltanschauungslehre bei Juden und Römern*, Berlin 1952.

(3) Voir B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, Cardiff, 1951; P. Kahle, *The Cairo Geniza*, 2^e éd., Londres, 1959.

(4) Voir P. Palbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-literatur*, Hambourg, 1954.

découverte des fresques de la synagogue de Dûra-Europos, qui représentent une suite de scènes bibliques et qui sont du début du III^e siècle après le Christ. L'inventaire des principaux motifs de l'art juif est poursuivi dans l'oeuvre monumentale d'Erwin GOODENOUGH, *Jewish Symbols in Greco-Roman Period*, dont huit volumes ont paru à ce jour. On y trouve étudiés les symboles juifs traditionnels, le chandelier à sept branches, la trompette, la palme et le cédrat portés à la fête des Tabernacles, mais aussi des motifs qui ont été empruntés au milieu hellénistique, les amours, les centaures, le zodiaque. L'interprétation de certains est sujette à discussion, comme c'est le cas pour la colombe, la barque, l'étoile, la couronne.

Chapitre I

LA VIE DE PHILON

La personnalité et l'oeuvre de Philon d'Alexandrie ont suscité depuis quelques années, en Amérique et en Allemagne principalement, de nombreux travaux. Cet intérêt est dû à la fois à la séduction que ne cesse d'exercer cette curieuse et riche personnalité qui unit la foi de l'ancien Testament à la culture hellénistique. Il est dû aussi à ce que Philon est un témoin de l'état du judaïsme de l'époque où apparaît le christianisme et que l'étude de ce milieu, en particulier à cause de la découverte des manuscrits de Qumrân, connaît actuellement un remarquable regain d'actualité.

Mais il est curieux de voir combien les divers auteurs qui ont traité de Philon récemment nous en donnent des images opposées. Le bilan de ces études a été fait récemment par H. THYEN(1). Les divergences portent d'abord sur ce qu'a été l'homme lui-même. VÖLKER fait de lui un mystique retiré du monde(2), GOODENOUGH un fonctionnaire engagé dans la politique(3), WOLFSON un prédicateur philosophe(4). Les mêmes contradictions apparaissent quand il s'agit d'interpréter l'oeuvre. VÖLKER y voit une exégèse spirituelle de l'Écriture, sans grand souci spéculatif; WOLFSON au contraire la considère comme un système philosophique remarquablement cohérent; GOODENOUGH comme une transposition du judaïsme dans un culte mystérique(5); JONAS comme une des premières formes de la gnose(6).

L'hésitation apparaît surtout quand il s'agit de situer l'orientation foncière de Philon. Dans la période antérieure à 1938, BREHIER(7), GOODENOUGH, PASCHER(8), voyaient en lui le représentant d'une piété syncretiste, de couleur seulement juive. VÖLKER et WOLFSON l'ont au contraire présenté comme un juif croyant, empruntant à l'hellénisme ses formes d'expression. C'était déjà la position de HEINEMANN(9). Il semble qu'aujourd'hui BULTMANN, JONAS, THYEN inclinent à nouveau vers une interprétation syncretiste.

Ces incertitudes paraissent avoir leur source dans l'extrême subtilité de la personnalité du Juif alexandrin. C'est ce que nous essaierons de montrer d'abord. L'erreur de beaucoup de travaux paraît être d'avoir voulu

(1) *Die Probleme der neueren Philo-Forschung*, Theol. Rundschau XXIII (1955), pp. 230-246.

(2) *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig, 1938.

(3) *The politics of Philo Judaeus*, New Haven, 1938.

(4) *Philo*, 2 vol., Harvard, 1947.

(5) *By Light Light, The mystic Gospel of hellenistic Judaism*, New Haven, 1935.

(6) *Gnosis und Spätantike Geist*, II, Göttingen 1954, pp. 70-121.

(7) *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908.

(8) *Η Βασιλική Οδός Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandrien*, Paderborn, 1931.

(9) *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932.

envisager l'oeuvre sans tenir compte de l'homme. Celui-ci a été, de par la haute situation de sa famille, en contact avec les milieux les plus divers et s'y est comporté avec une souveraine aisance. On le rencontre célébrant la Pâque avec les moines juifs du lac Mareotis, discutant philosophie au didaskaleion de Potamo, traitant avec le gouverneur Flaccus des intérêts de la communauté juive d'Alexandrie.

On comprend que tant de souplesse le rende difficile à saisir. Pourtant la signification d'ensemble de sa vie et de son oeuvre ne saurait laisser de doute sur ses sentiments. *Il a été passionnément dévoué à la communauté juive et à sa foi.* Toute son oeuvre est consacrée à expliquer la Bible aux Juifs et à la défendre devant les païens. Et les quelques événements que nous connaissons de sa vie le montrent au service de ses frères d'Alexandrie.

Seulement, ce judaïsme n'a rien de la raideur pharisienne ou du fanatisme zélote. *Philon est imprégné de l'humanisme grec,* avec tout ce que le mot exprime non seulement de culture, mais de savoir-vivre. Il est lui-même un des plus remarquables produits de la *παιδεία* de son temps. Son subtil allégorisme dégage la foi de ses pères de sa gangue sémitique pour la revêtir des formes les plus raffinées de la philosophie de son temps.

Cela peut comporter parfois chez cet esprit accueillant quelque complaisance pour des doctrines étrangères. L'entreprise qui était la sienne ne pouvait pas être sans quelque risque. Mais ce Juif de grand caractère et de grande culture n'a rien d'un syncrétiste. Il jouit avec mesure des biens du corps et plus encore de ceux de l'intelligence, qu'une civilisation raffinée met à sa disposition. Mais il les juge à leur valeur et le témoignage le plus incontesté de son oeuvre est celui qu'il rend à la souveraine valeur des biens spirituels.

Philon le Juif est un contemporain du Christ. Mais il appartient à un monde tout différent, bien que non sans relation avec le sien. La vie du Christ s'est développée dans le cadre du judaïsme palestinien, parmi une population qui parlait araméen et qui était animée d'un esprit national intense. Philon au contraire est le représentant le plus éminent du judaïsme de la Diaspora et en particulier du judaïsme alexandrin, qui en est le foyer principal. Sa langue était le grec. Sa cité l'Empire romain. On imagine difficilement un plus grand contraste.

La présence des Juifs en Egypte ne constituait pas un fait récent à cette époque. Déjà, vers le XIV^{ème} siècle avant le Christ, des descendants d'Abraham y avaient séjourné. Mais, après l'Exode, rien ne semble y avoir subsisté de ce premier groupe. En fait, c'est après la chute de Jérusalem en 681 et durant les siècles suivants que commença l'émigration juive en Egypte. On a retrouvé dans l'île d'Eléphantine les vestiges d'une de ces colonies, dont les membres écrivaient araméen. Mais *c'est avec la fondation d'Alexandrie que commence à proprement parler le judaïsme égyptien de langue grecque.* Alexandre, au dire de Josèphe, y attira des Juifs dès le début (*Ant. Jud.*, XIX, 5,2).

Cette colonie ne cessa d'augmenter dans les derniers siècles avant notre ère. A Alexandrie, ils habitaient particulièrement le quartier du

Delta, à l'est de la ville. Mais on en trouvait également dans les autres quartiers. Quand la domination romaine succéda aux Lagides, les Juifs reçurent un statut propre et l'autorisation de vivre selon leurs coutumes. Ils constituaient une cité à part. Ils témoignaient un grand loyalisme à l'égard de l'Empire romain. Et celui-ci trouvait en eux un appui, alors que les populations indigènes supportaient souvent mal la perte de leur indépendance politique.

Cette situation n'était pas différente de celle des autres colonies juives de la Diaspora. *Ce qui fait le caractère particulier du judaïsme alexandrin est que c'est là que se constitua la rencontre de la foi juive et de la culture grecque*, dont Philon sera le représentant le plus éminent. *Alexandrie est à cette époque le foyer de la culture grecque*. Elle a remplacé Athènes. C'est là que les grammairiens éditent Homère, que Callimaque écrit ses poèmes, que la science grecque trouve en Euclide un de ses grands représentants.

Les Juifs d'Alexandrie adoptèrent cette culture. Mais, en même temps, ils restèrent fidèles à leur foi. La question se posa donc pour eux de donner à celle-ci une expression grecque. Cette tentative s'exprime éminemment dans la Bible des LXX, qui sera le fondement de la littérature judéo-chrétienne hellénistique. Mais la traduction de la Bible, si elle est la plus importante, n'est pas la seule manifestation de l'activité littéraire des Juifs alexandrins. Des écoles d'exégètes se créèrent, où on appliqua à la Bible les méthodes d'interprétation que stoïciens et pythagoriciens appliquaient à Homère. Nous aurons aussi à en reparler. C'est au judaïsme alexandrin qu'il faut rattacher la *Sagesse de Salomon*, qui fait partie du canon alexandrin de la Bible. Nous rencontrons des philosophes, comme Aristobule, des auteurs dramatiques, comme Ezéchiel le tragique, des poètes, comme les auteurs des *Oracles Sibyllins* juifs.

Philon réunira en lui les divers aspects de ce judaïsme alexandrin : sa culture hellénistique, son loyalisme romain, sa foi juive. Il appartenait à un milieu de grande bourgeoisie d'argent. Nous connaissons deux de ses frères. Le premier, peut-être son aîné, est un personnage important dont nous parle Josèphe. Il s'appelait Caius Julius Alexander. Et les deux premiers noms sont caractéristiques de sa citoyenneté romaine. Il faut situer sa naissance vers 13 avant J.C. (1). Il était alabarque d'Alexandrie, c'est-à-dire chargé par le gouvernement romain de percevoir les taxes. Protégé d'Antonia, mère de Claude, il était lié d'amitié avec ce dernier (JOSEPHE, *Ant.*, XIX, 5,1), dont il était à peu près contemporain.

Sa fortune était immense. Il avait fourni, nous dit Josèphe, l'argent et l'or qui couvraient les portes du nouveau Temple de Jérusalem, construit par Hérode le Grand, mais qui n'était pas achevé au moment de la Passion du Christ, puisque les apôtres parlent de sa construction en cours. Quand, en 35, Hérode Agrippa 1er, s'ennuyant à Tibériade près de son oncle Antipas,

(1) Voir J. SCHWARTZ, *Note sur la famille de Philon d'Alexandrie*, Mel. Isidore Lévy, pp. 595-596.

aura besoin d'argent, pour mener à Rome une vie fastueuse, il ira à Alexandrie trouver Alexandre et lui emprunter une somme importante. Ceci suppose des relations entre la famille des Hérodes et celle de Philon dont nous aurons à reparler.

Cet Alexandre l'Alabarque eut deux fils. L'aîné Tiberius Julius Alexander est également un personnage connu(1). Il abandonna la religion juive, entra dans l'administration romaine en 40, fut épistratège de Syrie en 41, puis procureur de Judée en 45. Préfet d'Égypte sous Néron, il réprima une insurrection juive à Alexandrie. Il contribua à l'avènement de Vespasien. Et il commandait en second l'armée romaine lors du siège de Jérusalem en 70. Philon le mentionne dans un de ses ouvrages, le *De animalibus*. Il est alors un jeune homme, cultivé, qui a déjà accompli une mission à Rome. L'épisode doit se situer juste avant son entrée dans l'administration vers 39. Il devait avoir environ 25 ans. Il est donc né vers 14 après J.-C.

L'Alabarque avait un second fils, Marcus Julius Alexander, né sans doute en 16 après J.-C. Il mourut prématurément en 44. A. Fuks l'a rapproché, à juste titre semble-t-il, d'un grand exportateur alexandrin du même nom(2). Mais le trait le plus étonnant du personnage nous a été conservé par Josèphe. Il obtint la main de l'hérodiennne Bérénice, fille d'Hérode Agrippa 1er, l'ami de son père, sans doute grâce à l'appui de l'empereur Claude. Nous constatons une fois de plus ici les liens de la famille de Philon et de celle des Hérodes. L'épisode, nous le dirons plus loin, se situe en 41, à Rome à un moment où Philon s'y trouvait précisément.

Outre l'Alabarque, Philon avait un frère cadet, Lysimaque. Il en est question dans le *De animalibus*, qui est un dialogue entre les deux frères. Schwartz situe sa naissance vers 10 avant J.-C.(3). On l'a souvent confondu avec l'Alabarque, par suite d'erreurs dans les manuscrits de Josèphe. Il faut sans doute l'identifier à un Julius Lysimachus qui faisait partie du conseil du préfet d'Alexandrie Caecina Tuscus. Le dialogue de Philon nous apprend qu'il avait une fille qui fut fiancée à son cousin, Tiberius Julius Alexander.

Le point le plus intéressant est sans doute la liaison de la famille de Philon et de celle des Hérodes. La première représentait la grande banque internationale juive; la seconde une aristocratie juive également cosmopolite. Le vieil Hérode, le fondateur de la dynastie, était le type des roitelets orientaux du temps, qui passaient une partie de leur vie à Rome et y dépensaient leur fabuleuse richesse. On pense à quelque Aga Khan. Il était lié à Agrippa, le gendre d'Auguste. Et c'est pourquoi le nom d'Agrippa sera donné à des membres de sa famille. Nous aurons surtout à parler ici de son petit fils, Hérode Agrippa 1er, et de la fille de celui-ci, l'illustre Bérénice.

(1) Voir E. GOODENOUGH. *The Politics of Philo Judaeus*, pp. 65-66.

(2) Notes on the archive of Nicanor, *Journ. Jurist. Papyr.*, V (1951), p. 216.

(3) *Art. cit.*, pp. 596.

Nous remarquerons seulement pour le moment que les liens étroits que nous constatons entre les Hérodes et la famille de Philon permettent peut être d'affirmer qu'il y avait une parenté entre les deux familles. C'est ce que suppose J. Schwartz. Cela ne pourrait se faire que par les Hasmonéens auxquels se rattachait Marianne, la femme d'Hérode le Grand. Par là serait confirmé le renseignement de Jérôme rattachant Philon à une lignée sacerdotale. Il en résulterait que la famille serait palestinienne et que ce serait seulement le père de Philon qui se serait fixé à Alexandrie. On trouve de ceci une confirmation dans le fait relevé par Schwartz de la citoyenneté romaine des membres de la famille⁽¹⁾. Cette citoyenneté était impossible pour des Juifs d'Alexandrie. Elle suppose que le père de Philon l'avait avant sa venue dans la ville.

L'ensemble de ces données permet de déterminer avec une assez grande certitude les coordonnées sociales et chronologiques de Philon. On situe souvent sa naissance vers 50 avant J. C. Ce que nous avons dit permet à J. Schwartz de la placer un peu plus tard⁽²⁾. Si Alexandre I^{er} Alabarque est né entre 15 et 13 Philon, qu'il soit son aîné ou son cadet, doit être né vers la même époque. Il semblerait plutôt être le second de la famille. On pourrait donc fixer sa naissance vers 13.

Son milieu familial aurait pu orienter Philon vers les affaires. Les plus grandes ambitions lui étaient possibles. Il garda de la haute situation de sa famille le sens des responsabilités politiques. Mais c'est seulement à la fin de sa vie que nous le verrons jouer un rôle dans cet ordre et entrer en contact avec les milieux officiels. Ses goûts l'orientaient ailleurs. Et d'abord vers la vie philosophique. La situation de sa famille lui avait permis de recevoir une *éducation complète*. Les nombreuses allusions qu'il fait dans son œuvre à la culture scolaire telle qu'elle était organisée alors à Alexandrie montre qu'il en a parcouru toutes les étapes.

Il aurait pu être un de ces brillants rhéteurs comme c'était le but de la culture d'alors d'en former. Mais son idéal n'était pas là. Très jeune, nous dit-il, "il commença à ressentir les aiguillons de la philosophie" (*Congr.* 17). C'est seulement pour s'y préparer qu'il fréquenta d'abord la grammaire, sa servante. Des deux grands types que nous présente la culture d'alors, le rhéteur et le philosophe, Philon se rattache au second. La philosophie est pour lui comme pour ses contemporains une conversion. Elle implique un effort d'ascèse et de détachement qui conduit à trouver le vrai sens de la vie dans la possession des biens intérieurs.

Que Philon ait mené une vie "philosophique" son propre témoignage nous l'atteste : "il y eut un temps où, vaquant à la philosophie et à la contemplation de l'univers et de ce qu'il contient, je jouissais en esprit de ce qui est vraiment beau, désirable et bienheureux dans le commerce constant de pensées et de doctrines divines, où je trouvais un bonheur inépuisable et insatiable. Je n'avais dans lesprit rien de bas, je ne me souciais pas de la gloire, de la richesse ou du confort. Mais mon âme paraissait soulevée par une inspiration *l'inspiration* qui l'emportait vers les hauteurs et la faisait circuler avec le soleil, la lune et le ciel tout entier. Alors, oh! alors, me penchant du haut du ciel et regardant comme d'un observatoire, je contemplais le spectacle ineffable de tous ceux qui vivent sur la

(1) *Art. cit.*, p. 601-602.

(2) *Id.*, pp. 599.

terre et je me réjouissais d'avoir échappé aux misères de la vie humaine" (*Spec. leg.* III, 1-2).

Ce texte pourrait avoir été écrit par un platonicien du temps de Plutarque, par exemple. Il est tout entier rempli de réminiscences platoniciennes. L'inspiration divine, l'*ἐπιθεωρησις*, rappelle la doctrine de l'*Ion*. L'ascension vers les hauteurs et la participation au mouvement circulaire des sphères viennent du *Phèdre*. La *οὐρανία*, l'observatoire d'où on domine le monde terrestre, vient de la *République* (449 C). Toutes ces expressions se retrouveront plus tard chez Plotin, dont les ressemblances avec Philon sont frappantes - et plus tard chez le chrétien Grégoire de Nysse.

Mais, chez Philon comme chez ce dernier, il ne faut pas s'arrêter aux analogies d'expressions. Philon emprunte à Platon son mode de parler. Mais ce qu'il met sous les mots est différent. Car le Dieu de Philon est le Dieu d'Abraham. Sa mystique est dans le prolongement de la piété juive. Ce n'est donc pas seulement dans la lecture des sages grecs, c'est dans la tradition religieuse de son peuple que Philon en a trouvé la source. Cette source est évidemment d'abord la Bible elle-même, dont il est nourri. Mais a-t-il eu dans le judaïsme de son temps des maîtres spirituels qui l'ont guidé dans la voie de la contemplation ?

Nous savons par Philon lui-même qu'il existait, de son temps en Égypte au bord du lac Maréotis, une communauté de moines juifs, les Thérapeutes. Le tableau qu'il nous donne de leur vie est remarquable. C'est un document précieux sur le judaïsme mystique dans l'Égypte de son temps.

"Leurs demeures sont très simples, ni trop éloignées ni trop rapprochées les unes des autres. Dans chacune il y a une chambre sacrée appelée sanctuaire ou monastère (*μοναστήριον*), où, dans la solitude, ils célèbrent les mystères de la vie parfaite. Ils vivent dans la pensée continue de Dieu. Ils ont l'habitude de prier deux fois par jour, le matin et le soir, au lever du soleil. Ils demandent que la lumière céleste remplisse leur esprit, à son coucher, ils prient pour que leur âme totalement dégagée de l'encombrement des pensées et des sensibiles, et retirée dans son conseil intérieur, s'applique à la vérité. Leur journée est consacrée à l'ascèse. Dans l'étude des saints livres, ils interprètent la doctrine des Pères par l'allégorie, pensant que le sens littéral est le symbole de la réalité cachée que révèle l'explication. Ils possèdent des ouvrages des fondateurs de la secte, où se trouvent des modèles de cette exégèse allégorique" (21-29).

Très remarquable est le récit de leur célébration de la vigile pascale, qui est la veille (*προέορτος*) de la grande fête, c'est à dire des sept semaines de la Pentecôte (65). "Ils se réunissent vêtus de blanc au signal de celui qui est en charge ce jour-là. Ils commencent par prier, en dehors de la salle du banquet. Les yeux et les mains tournés vers le ciel. Puis les plus anciens se mettent à table, en suivant l'ordre de leur entrée dans la congrégation. Les femmes participent aussi au repas. La plupart ont gardé la virginité par amour de la sagesse. Les hommes sont à droite, les femmes à gauche. Ils sont couchés sur des lits de paille couverts de papyrus. Ils font eux-mêmes le service. Le repas est frugal. Il est composé d'eau très pure, de pain et de sel" (73). C'est d'ailleurs leur nourriture ordinaire (34). Et ils ne la prennent qu'après le coucher du soleil, ayant jeûné toute la journée (34).

"Avant le repas, un grand silence se fait et celui qui y préside cherche quelque chose dans la Sainte Écriture et l'explique. Si quelqu'un ne comprend pas, il remue doucement la tête et lève le doigt. Ensuite, le président chante un psaume (*ψαλμός*) en l'honneur de Dieu, qu'il l'ait composé lui-même ou qu'il soit l'œuvre d'anciens poètes. Ils composent en effet des hymnes sur des mètres divers" (86. Voir 29). Chacun chante un hymne à son tour. On apporte alors les tables avec le pain azyme. Il n'est pas question d'agneau pascal, car ils ne touchent pas de viandes. Après cela a lieu la sainte vigile (*τελευτή*). "Ils forment deux chœurs, l'un d'hommes, l'autre de femmes, qui chantent soit ensemble, soit en alternant (*ἀντιφωνοῦντες*) et dancent jusqu'à l'aurore, ivres d'une sainte ivresse" (88).

Et Philon voit en cela "une imitation de ce qui eut lieu, il y a longtemps, au bord de la Mer Rouge, à cause des merveilles qui avaient été accomplies en ce lieu. En voyant ces merveilles, hommes et femmes, saisis d'enthousiasme, fournirent un seul choeur et chantèrent les hymnes d'action de grâce au Dieu sauveur. Moïse le prophète conduisant les hommes, et Marie la prophétesse les femmes" (85-86).

Ce rapprochement éclaire peut-être ce que ces danses pascales ont de déconcertant pour nous. Nous savons, en effet, par la Mischnah et, déjà, par Jérémie (31,3-5) que les jeunes juives, vêtues de blanc, dansaient dans les deux grands festivals de Pâques et des Tabernacles. Le récit de Philon nous présente une forme de ces danses pascales, sans doute inspiré, par ailleurs, des choeurs de la tragédie grecque. Tous ces détails manifestent de la part de Philon une connaissance personnelle des Thérapeutes. Mais une précieuse confiance le confirme :

"Souvent, ayant quitté (καταλιπὼν) parents, amis et patrie et étant allé dans la solitude (ἐρημία), afin de percevoir quelque chose de ce qui est digne de contemplation, je n'en ai pas profité, mais mon esprit déchiqueté et mordu par la passion émigrerait vers ce qui est à l'opposé. Et inversement il m'est arrivé, au milieu d'une grande foule, de trouver la solitude de l'esprit. Dieu ayant dissipé la populace de mon âme et m'ayant enseigné que ce n'est pas la différence des lieux qui opère le bien et le mal, mais Dieu qui mène et guide le char de l'âme où il veut" (*Leg. All.*, II, 85).

Je laisse de côté le témoignage sur l'expérience spirituelle que contiennent ces lignes. Deux choses y apparaissent certaines. La première, c'est que Philon n'a pas vécu ordinairement loin des foules et donc que sa vie s'est écoulée au milieu d'elles à Alexandrie. La seconde, c'est qu'il se retirait parfois dans "la solitude". Or, cette solitude, il la décrit avec les mêmes termes que celle des Thérapeutes : "Ayant laissé frères, enfants, sociétés amicales, patries, ils émigrent non vers une autre ville, mais dans la solitude (ἐρημία)". (*Cont.*, 18-20). Il nous paraît donc très vraisemblable que Philon a fait des séjours chez les moines du lac Maréotis. Les détails précis qu'il nous donne sur eux le confirment.

Si ces séjours ont pu être prolongés au temps de sa jeunesse, Philon n'y est revenu, par la suite, que de temps en temps. C'est qu'il ne pouvait se soustraire aux tâches que sa place dans la communauté juive d'Alexandrie lui imposait, toute son oeuvre atteste que sa vie a été consacrée à commenter la Loi, les Livres de Moïse. L'habitude d'interpréter la Loi chaque sabbat s'est d'abord développée en Palestine même. L'Evangile nous en donne des exemples. Ce sont ces commentaires qui ont été l'origine des premières prédications chrétiennes. C'est usage était répandu à Alexandrie. Philon fait à plusieurs reprises allusion à ces homélies hebdomadaires(1).

Il est très vraisemblable d'abord, comme l'a remarqué WOLFSON, que Philon a donné de telles instructions : "Ses écrits ont la forme de sermons sur des versets choisis de l'Ecriture(2)". Le caractère oratoire de certains passages est évident. Plus tard, les écrits de saint Ambroise, inspirés de ceux de Philon, seront des *Homélies* rassemblées ensuite en traités suivis. C'est à ce genre littéraire que peut en particulier se rattacher l'ensemble des ouvrages constituant *L'Allégorie des Lois*(3). Ils relèvent du genre haggadique, de l'homélie morale, où les personnages de l'Ancien Testament sont présentés comme des modèles de vertu. Nous avons des oeuvres analogues en

(1) *Op.*, 128; *Mos.*, II, 216, etc.

(2) Wolfson, I, p. 96.

(3) Voir H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, 1957, pp. 7-11.

Palastine à la même époque dans les "Testaments des patriarches". Le *Livre de la Sagesse* lui-même relève déjà en grande partie de ce genre et contient une longue Homélie sur la Pâque.

Philon apparaît ainsi comme un bon prédicateur "le fondateur de l'art de prêcher, tel que nous le connaissons", a écrit WOLFSON(1). Mais son importance ne réside pas seulement dans la qualité de sa prédication, ni même dans son souci de l'adapter à un milieu formé par la culture classique. Elle réside dans le ton philosophique donné à cette prédication. Car Philon a d'abord voulu être un philosophe. L'originalité de sa pensée philosophique a souvent été méconnue. WOLFSON l'a solidement établie. Cette originalité consiste dans une tentative pour réformer la philosophie grecque traditionnelle en la conformant aux exigences de la parole de Dieu. Et cela de façon à pouvoir montrer la supériorité de la "philosophie" biblique sur la philosophie païenne.

Constituer cette philosophie et l'enseigner était à ce moment une nécessité. Philon se trouvait, en effet, en présence d'une situation difficile dont son oeuvre nous donne l'écho. D'une part, certains Juifs restaient enfermés dans une exégèse toute littérale, qui devenait inacceptable aux esprits cultivés. Mais, par ailleurs, l'invasion de la philosophie grecque n'était pas sans danger. Elle risquait de faire évanouir l'originalité du message biblique. Philon parle de ces sceptiques, qui identifient l'histoire d'Iphigénie et celle d'Isaac. Cela pouvait mener à l'apostasie. Philon en avait un exemple dans le cas de son neveu Tiberius. Il a voulu montrer qu'on pouvait adopter la façon de penser de l'hellénisme, tout en restant fidèle à la foi biblique.

C'est de cette prédication philosophique que l'*Allégorie des lois* nous donne écho. On peut en rapprocher les *Quaestiones* qui en constituent le dossier. La méthode reste celle du *midrash* juif : c'est un commentaire suivi de l'Écriture. Mais le contenu est philosophique. L'union de ces deux éléments a déconcerté. La forme fragmentaire donnée à la pensée par l'obligation de suivre un texte historique a empêché de voir sa qualité philosophique. Par ailleurs, les exégètes se refusent à un commentaire qui dépasse continuellement le texte lui-même. Mais cela constitue une création absolument originale, qui fait peut-être de Philon, selon le mot de WOLFSON, le plus grand prédicateur philosophe de son temps.

Le cadre de cet enseignement comme sa forme restait celui de la réunion du sabbat à la synagogue. Philon lui-même, note WOLFSON, fait allusion à la coutume des Juifs alexandrins de s'occuper chaque sabbat de la "philosophie des Pères" aussi bien que de "problèmes relatifs à la nature" dans des "didascalées" (διδασκαλεῖα) (2). Ce dernier mot peut désigner la synagogue elle-même ou une salle de conférence attenante. Philon nous a décrit ces nombreuses synagogues, entourées de jardins, qui étaient répandues dans Alexandrie. Mais le mot de "didascalée" que reprendront Clément et Origène,

(1) *Loc. cit.*, I, p. 98.

(2) *Mos.*, II, 216. Voir WOLFSON, *loc. cit.*, p. 79.

est intéressant. Il nous montre la réunion de la synagogue comme assimilée aux conférences que donnaient les philosophes.

Ainsi nous apparaît Philon dans sa maturité. Il rassemble en lui les contrastes du judaïsme alexandrin. C'est un juif croyant, fidèle observateur de la Loi dont il défend la pratique contre les purs allégoristes. On ne trouve pas chez lui cette religion synchrétiste qu'on a voulu parfois lui prêter. Mais cette Loi, il ne se contente pas d'en pratiquer la lettre. Il veut en dégager l'esprit et en nourrir sa vie intérieure. Il connaît d'ailleurs les spéculations que les Juifs de son temps faisaient sur la Genèse. Cette doctrine supérieure, cette gnose, est ce qu'il cherche. Et cela, afin d'en nourrir les frères de sa communauté. Il sait, d'ailleurs, doser son enseignement, selon leur degré d'avancement. En tout cela, il apparaît comme un éminent rabbin de son temps.

Mais c'est un **rabbin libéral**. Il est largement ouvert à la culture hellénistique. Il est aux antipodes du particularisme sectaire de certains milieux palestiniens. Il doit cela à sa tradition familiale. Il le doit aussi à son intelligence étonnamment ouverte. Il a assimilé toute la culture hellénistique et il y est passé maître. Il représente le meilleur de l'intellectualité alexandrine de son temps. Il peut discuter d'égal à égal avec les philosophes grecs. Et son ambition est précisément cela. Il veut montrer que les Juifs peuvent rivaliser avec les Grecs sur le terrain même de la culture, et conquérir ainsi pleinement leur droit de cité dans la civilisation hellénistique.

Mais s'il faut ouvrir les Juifs aux valeurs de l'hellénisme, il faut aussi présenter aux Grecs la valeur éminente de la foi juive. Aussi *l'activité intellectuelle de Philon a un double versant. Une partie de son oeuvre, celle que nous avons vue, s'adresse aux Juifs croyants. Elle a un caractère ésotérique. Elle s'exerce à l'intérieur de la communauté. Mais par ailleurs, l'oeuvre de Philon a un versant apologetique. Il a le souci de présenter aux Grecs la foi juive de façon à la leur rendre acceptable. C'est ce qui s'exprime dans d'autres ouvrages, la Vie de Moïse, l'Explication de la loi, l'Apologie pour les Juifs, dont Eusèbe nous a conservé un fragment.*

Cet aspect de l'oeuvre de Philon doit être mis en relation avec la situation des Juifs d'Alexandrie. D'une part, ceux-ci étaient l'objet d'une vive hostilité de la part d'une partie de la population païenne, égyptienne et grecque. Cette hostilité avait un caractère sociologique, mais aussi religieux. Nous aurons à revenir sur les manifestations concrètes de cet antisémitisme à Alexandrie, auxquelles Philon a été étroitement mêlé. Mais cette hostilité s'exprimait également par les pamphlets où la religion juive était présentée à la fois comme grossière et comme dangereuse : on ridiculisait l'histoire des patriarches, on se moquait de la pratique de la circoncision, on critiquait le refus d'adorer les dieux de la cité.

Cet antisémitisme battait son plein au temps de Philon. On le trouve chez le prêtre Chérémon, stoïcien et mystagogue, qui sera confident de Néron. Il a surtout comme représentant le polygraphe Apion, que Philon rencontrera à Rome, et qui écrivit une brochure contre les Juifs, très répandue. Flavius Josèphe lui répondra plus tard dans son "Contre Apion". Ces

attaques étaient dangereuses. Elles risquaient d'attiser la haine des populations et de diminuer le crédit auprès des autorités. L'effort de Philon est de les saper à la base. D'une part, il montre la sainteté des patriarches et la dignité des usages : c'est l'objet précis de l'*Explication de la Loi* (1), d'autre part, il exalte la grandeur du monothéisme juif, ce qui justifiait le refus d'adorer les dieux ou les empereurs.

Le judaïsme a donc créé à cette époque toute une apologétique contre les religions païennes(1). Cette apologétique sera reprise en grande partie par les chrétiens à la génération suivante. Eux aussi seront l'objet des mêmes attaques. Celse ridiculisera l'histoire de Jésus, accusera les chrétiens de pratiques barbares, leur reprochera leur manque de loyalisme à l'égard du culte de la cité. Aristide, Justin, Athénagore, Théophile, Origène reprendront en bonne partie l'argumentation de Philon et des apologistes juifs. Déjà le discours de Paul à l'Aréopage rappelle l'apologétique juive. Les oracles sibyllins chrétiens reprendront les thèmes des oracles sibyllins juifs.

Mais ce serait restreindre le sens des écrits exotériques de Philon que de ne voir en eux qu'une apologétique négative. L'époque à laquelle il appartient est, sans doute, celle où le prosélytisme juif a été le plus fort. La Diaspora apparaît comme le moyen providentiel par lequel Iahweh est annoncé à toutes les nations. Or, chez Philon cette attitude atteint sa suprême expression. Le judaïsme apparaît comme la religion du vrai Dieu, que tous les hommes doivent adopter et qui se dégage de ses attaches nationales. Ce cosmopolisme est très accusé chez Philon. Il accepte l'Empire romain. *Son ambition est précisément d'unir la religion d'Israël, la culture grecque, la cité romaine.* C'était tenter au profit du judaïsme, ce que le christianisme réalisera quatre siècles plus tard.

Sur ce point, le judaïsme alexandrin de Philon est loin du judaïsme palestinien. Pour les Juifs de Palestine, nation et religion ne font qu'un. Les fils d'Abraham sont le peuple de Dieu. Ils supportent impatiemment le joug politique de Rome. Ce nationalisme, animé par les zélotes, ira en grandissant durant la vie de Philon. Il finira par emporter les Esséniens eux-mêmes. Et il aboutira à la catastrophe de 70. Philon ne devait avoir aucune sympathie pour ce particularisme. Et ce n'est pas un hasard si, lors du siège de 70, son neveu Tibère Alexandre se trouve aux côtés de Titus, comme chef d'Etat-Major.

Ainsi, l'oeuvre apologétique de Philon atteste-t-elle un *universalisme religieux et un sens missionnaire profonds*. Mais ce serait méconnaître sa personnalité que de penser qu'il n'était pas pour autant préoccupé des intérêts de son peuple - et, en particulier, de la communauté à laquelle il appartenait. Sa grande autorité morale, en particulier auprès des milieux païens, ses relations de famille aussi, devaient lui rendre difficile de ne

(1) M. FRIEDLÄNDER, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums*, p. 10 et suiv.; P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, 1954.

pas intervenir dans les problèmes politiques. Cela allait à l'encontre de son tempérament. Non pas qu'il ne s'intéressât aux questions politiques, mais il les envisageait sur le plan spéculatif, en tant qu'elles relèvent de la philosophie. Il redoutait d'être mêlé directement aux affaires et d'avoir à renoncer à son attrait pour la contemplation et l'étude. Il fallut faire appel au dévouement de ses coreligionnaires pour l'y décider.

Il s'est lui-même exprimé sur ce cas de conscience douloureux. Après avoir rappelé dans un passage que nous avons cité plus haut, comment dans sa jeunesse, il s'était retiré dans la solitude, il continue :

"Mais le plus cruel des maux, l'envie qui déteste le bien, me guettait. Ayant fondu soudain sur moi, elle n'eut de cesse qu'elle ne m'eût fait tomber de force dans le vaste océan des soucis politiques, qui me prirent dans leurs remous et me submergèrent. Je leur résistai cependant, en gémissant, gardant implanté dans mon âme, depuis mon jeune âge, le désir de la vie de l'esprit (*paideia*). Grâce à lui, il arrive que j'émerge et qu'avec les yeux de l'âme, obscurément, car la poussière du monde a émoussé leur pénétration, mais suffisamment cependant, je regarde autour de moi, aspirant à saisir une vie pure et sans mélange de maux" (*Spec. Leg.* III, 3-4).

A quelle époque de sa vie Philon a-t-il commencé d'être initié aux questions politiques ? Le texte que nous venons de citer paraît montrer que ce fut assez tôt. Il est incontestable que son oeuvre témoigne d'une connaissance étendue en matière juridique. Cela rentrait d'ailleurs dans les attributions d'un rabbin. Les rabbins palestiniens unissaient à l'exégèse édifiante, la *haggada*, une casuistique juridique, la *halakha*. La question de savoir si Philon se rattache à ces "traditions" rabbiniques est discutée. HEINEMANN pense que ses allusions juridiques se rapportent au droit hellénistique. Mais ceci a été contesté. Et il paraît bien que Philon soit une source pour la connaissance de la casuistique juive du temps.

Ces connaissances en matière juridique donnaient à Philon une compétence qui devait le désigner pour des fonctions publiques. Nous n'avons pas de preuve qu'il ait exercé des magistratures dans la communauté juive. Mais GOODENOUGH estime qu'il a dû être chargé de l'administration juridique des Juifs d'Alexandrie sous le contrôle impérial(1). Cela peut nous paraître difficile à concilier avec son goût des spéculations allégoriques. Mais c'est peu connaître la mentalité rabbinique, chez qui les deux aspects s'accordaient très bien. DAVID DAUBE a montré comment spéculations et casuistique étaient unies chez les rabbins. Il faut faire la part aussi de la complexité de la personnalité de Philon. Sa nostalgie de la solitude n'empêche pas qu'il n'ait eu aussi le goût de la vie sociale. Et elle n'était peut-être pas pour lui une aussi pénible mortification qu'il a l'air de nous le dire.

Si nous avons peu de détails sur les débuts de sa carrière politique, au moins sommes-nous abondamment renseignés sur sa principale manifestation, l'ambassade dont il fut chargé en 39 auprès de l'Empereur Caligula pour protester contre les exactions dont le légat Flaccus se rendait coupable à l'égard de la communauté juive d'Alexandrie. Cet épisode fait l'objet de

(1) *An Introduction to Philo Judaeus*, p. 79.

deux ouvrages de Philon, la *Légation à Caius* et le *Contre Flaccus*. Il est raconté, par ailleurs, par l'historien Josèphe. Il constitue la donnée la plus précise que nous possédions sur la vie de Philon, puisqu'il se situe en 39 ap. J.-C. D'autre part, il nous le montre en contact avec les milieux romains. Il convient donc d'y insister.

L'épisode se situe dans le cadre d'une question que nous n'avons pas encore abordée, celle des relations entre les Juifs d'Alexandrie et la population égyptienne indigène. A l'intérieur de celle-ci existait un fort courant d'antisémitisme. Il était renforcé par la faveur que les autorités romaines témoignaient aux juifs. Tel était, en particulier, le cas de la famille de Philon. Nous avons dit les relations de son frère Alexandre avec la cour de Rome, dont il était l'un des banquiers. Il était par ailleurs chargé de percevoir les taxes à Alexandrie. Et cela ne devait pas le rendre populaire auprès de la population égyptienne. Mais la faveur romaine mettait ordinairement la population juive à l'abri des sévices des Egyptiens.

Cette politique avait été celle de Flaccus Avilius, que l'Empereur Tibère avait nommé gouverneur d'Egypte vers 32. Philon lui-même rend témoignage de son bon gouvernement durant les premières années. Mais, en 37, un grave événement intervint qui mit sa fonction en péril, la mort de Tibère et son remplacement par Caius Caligula. Flaccus faisait partie des familiers de Tibère. Avec Caligula, le fils de Germanicus, c'était un autre clan qui accédait au pouvoir. Il risquait une disgrâce. Or, à ce moment intervint un épisode qui ne dut pas le disposer favorablement envers les Juifs d'Alexandrie et en particulier envers la famille de Philon.

Cet épisode concerne Hérode Agrippa, dont nous avons vu les relations avec le frère de Philon, Alexandre. Hérode Agrippa était un compagnon de plaisir de Caligula et faisait partie de son clan. Cela lui avait valu la disgrâce de Tibère, qui l'avait fait emprisonner. L'accès au trône de Caligula marquait pour lui un retour de fortune. Caligula s'empressa de le libérer, le nomma préteur et lui donna l'ancien royaume de son oncle Philippe, l'Abilène, qui s'étend au nord de la Transjordanie, de Chalcis à Damas. Son oncle Hérode Antipas était alors tétrarque de Galilée. Il était également son beau-frère, puisqu'il avait épousé sa soeur Hérodiade.

Dix-huit mois après sa nomination, Hérode Agrippa se préoccupa de rejoindre son royaume. Il fit escale à Alexandrie et descendit chez le frère de Philon, son ami Alexandre. Philon affirme qu'il voyageait en toute simplicité. Mais ce serait étonnant de la part du personnage. Et il semble bien qu'avant de s'enfermer dans son lointain royaume, il n'ait pas résisté à la tentation d'éblouir de son faste ses amis alexandrins, qui l'avaient connu dans la détresse et lui avaient prêté de l'argent. "Les boucliers d'or et d'argent", dont ses ennemis l'accusèrent d'avoir muni ses gardes, ne sont sans doute pas légendaires.

Or, cela ne devait avoir rien d'agréable pour Flaccus. Alors qu'il était au bord de la disgrâce, l'étoile d'Agrippa montait. Pour peu que celui-ci le lui ait fait un peu sentir, on comprend qu'il ait été plein d'amertume.

Il accueillit extérieurement Agrippa de la manière la plus affable. C'était de bonne politique. Mais il était tout disposé à prendre une revanche. Cette revanche lui fut offerte par la populace païenne d'Alexandrie. Celle-ci, nous l'avons dit, n'était guère favorable aux Juifs. Le luxe qu'étalait Agrippa, ses relations avec Alexandre, qui n'était pas populaire, eurent l'effet de l'irriter.

Alexandrie est le pays des mimes. C'est d'elle que nous viennent ceux d'Héronidas. Agrippa fournissait un sujet merveilleux aux revuistes du temple. "Le roi, nous dit Philon, devint tout le jour, dans le gymnase, l'objet de bouffonneries et de sarcasmes; on se servit de compositeurs de pantomimes et d'autres faiseurs de farces qui lançaient contre lui destraits satiriques. (*Adv. Flacc.*, 34). Ces manifestations atteignirent leur comble quand la foule, s'étant emparée d'un fou innocent nommé Carabas, le conduisit au gymnase. Là, on lui mit un diadème de papier sur la tête, une natte sur le dos, un roseau à la main et la foule le saluait ironiquement du titre de roi. Cette scène de dérision rappelle étrangement celle dont le Christ fut l'objet dans le prétoire et aide à la comprendre.

Il n'y a pas lieu de supposer que l'épisode ait été provoqué par Flaccus, comme Philon le suggère. Mais il est sûr qu'il ne dut rien faire pour l'empêcher. On comprend combien Philon dut en ressentir l'outrage. Non seulement c'était un prince juif qui était ridiculisé ainsi par des païens, mais ce prince était l'hôte de son frère. Le ridicule risquait de se porter aussi sur lui. Et cela se sent au récit qu'il donne de la scène. On comprend aussi qu'il en ait voulu à Flaccus de n'avoir rien fait pour l'empêcher : "Pourquoi ne réprimande-t-il pas ces insolences envers un si haut personnage ? Celui qui le pouvant, n'empêche pas le mal, montre qu'il l'excite."

L'incident en soi était de peu d'importance. Mais il se trouvait rapproché de Flaccus des éléments antisémites de la ville. Et cela était un fait nouveau. Or la situation de Flaccus était menacée. Il n'avait rien à attendre des Juifs solidaires de son adversaire Agrippa. L'appui de la population païenne de la ville pouvait le servir. Certains éléments païens, hostiles aux Juifs, trouvaient là aussi leur intérêt. Philon en nomme trois, Denis, sur lequel nous n'avons pas d'autres renseignements, Lampon, qui était chargé des affaires judiciaires et surtout Isidore, un intrigant, qui était à la tête de plusieurs sociétés secrètes. Ils promirent leur soutien à Flaccus si celui-ci les soutenait dans leurs attaques contre les Juifs.

Dès lors commencèrent une série d'actes d'hostilité à l'égard de ceux-ci. Le premier fut la proposition de dresser des statues à Caligula dans les synagogues. L'idée était astucieuse. En effet, le mauvais accueil fait par la population à Agrippa, son ami, risquait d'indisposer Caligula. La proposition était une manière habile de lui faire sa cour. Et c'était pour Flaccus une occasion de se mettre en bons termes avec lui. Aussi approuva-t-il la proposition. Mais elle ne pouvait qu'être odieuse aux Juifs : "C'était, dit Philon, le forfait le plus abominable." Il heurtait les Juifs au point le plus sensible, leur haine de l'idolâtrie. Leur refus entraîna la fermeture des synagogues.

Flaccus intervint alors par un édit où il les déclarait étrangers. Il prenait définitivement position (*Adv. Flacc.* 8,53). Cet édit a soulevé de vives controverses. Signifie-t-il que les Juifs avaient droit de cité, étaient citoyens romains ? C'est la thèse de SCHÜRER. Signifie-t-il seulement qu'on leur retirait le droit de domicile ? Il semble bien que ce soit cette seconde hypothèse qui soit la bonne. La *Lettre de Claude aux Alexandrins*, découverte sur un papyrus et publiée par H.-I. BELL semble le montrer(1) de toutes manières. L'édit de Flaccus rendait la situation des Juifs tout à fait précaire et les mettait à la merci de leurs adversaires.

C'est bien d'ailleurs ce qui arriva. La ville d'Alexandrie fut alors le lieu d'un véritable pogrom. La date en est fixée avec certitude par Philon qui note qu'elle coïncida avec le deuil prescrit dans tout l'Empire à l'occasion de la mort de Drusilla, sœur de Caligula, c'est-à-dire en août 38. Les Juifs furent d'abord refoulés dans un seul quartier, celui du Delta. Confinés dans le ghetto, ils mouraient de faim. Ceux qui cherchaient à sortir étaient massacrés, brûlés vifs, traînés dans les rues, crucifiés. Les femmes étaient traînées au théâtre où on les obligeait à manger de la viande de porc. Celles qui refusaient étaient mises à mort.

Loin d'empêcher ces abus, Flaccus les favorisait. Il fit ordonner des perquisitions chez les Juifs, pour voir si on trouverait des armes. Philon observe que de semblables perquisitions avaient été faites auparavant chez les Egyptiens et avaient donné des résultats. Mais on ne trouva rien chez les Juifs. D'autre part les Juifs avaient remis à Flaccus, pour la faire parvenir à Rome, une adresse de félicitations à Caligula. Et cela, certainement dès 37. Mais Flaccus, qui dès ce moment devait s'interroger sur la politique à suivre, traînait pour la faire parvenir. Quand Agrippa passa à Alexandrie en juin 38, Philon s'en plaignit à lui et lui demanda de se charger de la faire parvenir à Rome, en expliquant les raisons du retard.

Flaccus pensait par ces manoeuvres perdre les Juifs dans l'esprit de l'Empereur — et du même coup Agrippa. Mais il comptait sans le crédit de celui-ci et sans les tenaces rancunes de l'Empereur. Caligula n'oubliait pas que Flaccus faisait partie d'un clan opposé au sien. Ses manoeuvres n'y firent rien. Sa condamnation devait venir. Son mandat se terminait en septembre 38. Avant qu'il ne se mette en route pour rendre compte de son mandat à Rome, Caligula le fit arrêter à Alexandrie, en plein banquet, par un centurion envoyé exprès de Rome. C'était, note Philon, l'époque de la Fête des Tabernacles. Les Juifs ne la célébraient pas cette année-là à cause de la persécution dont ils étaient l'objet. Mais ils passèrent la nuit en prière et le matin, comme ils n'avaient plus de synagogues, ils se rendirent au bord de la mer pour glorifier Dieu.

Ainsi s'achevèrent ces semaines dramatiques d'août-septembre 38, les plus tragiques qu'ait vécues Philon. Elles font l'objet du *Contre Flaccus*. Mais au printemps 39, va commencer un autre épisode de sa vie, qui est la

1) *Jews and christians in Egypt*, pp. 12-16).

matière de la *Légation à Caius*. La situation des Juifs restait précaire. Deux grands problèmes surtout les préoccupaient. Le premier était la question des statues impériales dans les proseuques (1) : ils voulaient faire comprendre que ceci était incompatible avec leur foi; le second était leur statut politique; peut-être devraient-ils profiter de l'occasion pour se faire accorder le droit de cité qui les eût mis à l'abri d'événements comme ceux qui venaient de se passer. Enfin ils désiraient témoigner à Caius leur loyalisme civique.

Une délégation fut donc désignée et Philon fut mis à sa tête. Cela est le témoignage le plus éloquent de l'autorité dont il jouissait dans la communauté juive d'Alexandrie et nous laisse supposer que sa conduite durant le pogrom avait renforcé encore son autorité. D'autre part, ses relations de famille, sa liaison avec Agrippa, sa haute culture, le désignaient pour entrer en contact avec la Cour romaine. La délégation s'embarqua pour l'Italie au début de 40. Elle devait y demeurer jusqu'au milieu de 41. Philon a donc fait à ce moment un séjour prolongé à Rome. Ce séjour a été rempli avant tout par la mission qu'il avait à accomplir. Mais il fut aussi l'occasion de contacts avec les milieux intellectuels de Rome, comme nous le verrons.

La mission s'avéra singulièrement difficile. En effet, l'attitude de Caligula envers les Juifs était en train de se retourner. La folie des grandeurs s'emparait de plus en plus de lui. Il exigeait des honneurs divins. Philon décrit longuement les étranges manifestations de cet état d'esprit. Ainsi se trouvait-il amené à une hostilité croissante contre les Juifs qui constituaient la principale résistance à ses prétentions.

Les païens d'Alexandrie surent profiter habilement de ces dispositions de l'Empereur. En même temps que les Juifs, ils avaient envoyé une délégation à Rome, pour défendre leur point de vue. Elle comprenait, en particulier, parmi ses membres deux ennemis forcés des Juifs, Isidore, l'homme des sociétés secrètes, des "thiases", et Apion, qui avait publié un libelle contre les Juifs, auquel Flavius Josèphe, l'ami et l'historien d'Agrippa II, devait répondre. Ces messagers prirent contact avec les familiers de Caligula, en particulier avec l'Egyptien Hélicon, qui était chambellan de l'Empereur et l'accompagnait "à la paume, à la palestre, au bain, à table". Il amusait l'Empereur par ses plaisanteries, dont les Juifs étaient ordinairement l'objet.

Aussi les ambassadeurs juifs trouvaient l'Empereur fâcheusement disposé à leur égard. Arrivés au printemps de 40, ils avaient dû d'abord attendre le retour de Caligula, qui était en Gaule. Celui-ci revint en septembre. Les délégués lui furent présentés au Champ de Mars. Il les salua favorablement et leur fit dire qu'il les recevrait. Mais l'audience se fit attendre. Et Philon, en homme d'expérience, voyant les autres délégations reçues les unes après les autres, sentit que c'était mauvais signe. Les Juifs en com-

(1) La proseuque était la maison de prière où se tenait l'assemblée appelée synagogue.

rirent bientôt la raison. Un jour qu'ils étaient à Pouzzoles, accompagnant à la cour de l'Empereur, espérant toujours leur audience, la nouvelle éclata de la décision de Caligula de se faire dresser une statue dans le temple de Jérusalem. Dès lors, tout semblait perdu. Le droit de ne pas dresser de statues dans les provinces n'était-il pas un des articles essentiels de leur pétition ?

Une seule chance restait aux ambassadeurs juifs : le crédit d'Agrippa. Celui-ci n'avait fait qu'augmenter dans les années précédentes. Sa nomination comme roi d'Abilène avait irrité son oncle Hérode Antipas qui n'était que tétrarque de Galilée et surtout sa soeur Hérodiade, la femme de celui-ci. Ils s'embarquèrent pour Rome en août 39. Mais Agrippa eut vent de l'affaire. Il dépêcha un de ses affranchis qui apporta une lettre à Caligula où il était appelé qu'Hérode Antipas avait conspiré en 31 avec Séjan, qu'il préparait actuellement un soulèvement contre l'Empereur. Quand Antipas se présente, Caligula l'interrompt et le convainc de trahison. Il le destitue et l'envoie en exil avec Hérodiade à Lugdunum Convenarum, en Aquitaine(1), loin de son palais de Tibériade. Et il transfère à Agrippa la tétrarchie et la fortune d'Antipas.

Agrippa avait appris ces heureuses nouvelles en Abilène. Il vint en 40 remercier son bienfaiteur. Il se trouvait donc à Rome en même temps que les ambassadeurs d'Alexandrie. Philon et lui se retrouvèrent. Et il est certain qu'ils réfléchirent ensemble à la conduite à tenir. Mais malheureusement, à ce moment, le crédit d'Agrippa fléchit. Lors de l'affaire de la statue de Jérusalem, Caligula lui demanda son avis. C'était le mettre dans un dilemme tragique. Mais Agrippa était un juif croyant. Il eut le courage de présenter à l'Empereur une défense du point de vue juif. Philon nous a transmis la longue lettre qu'il écrivit - et à laquelle il a, sans doute, collaboré. Caligula fut impressionné par cette franchise. Il ordonna provisoirement de surseoir à l'instauration de la statue. Mais la situation d'Agrippa restait délicate, ses dispositions n'étaient pas changées pour autant. Il ne pouvait être qu'un faible appui.

L'audience eut lieu enfin. Philon l'a décrite avec toute l'amertume qu'elle a dû lui causer dans sa dignité offensée. Elle eut pour théâtre, aux environs de Rome, les jardins de Mécène. Les ambassadeurs se prosternèrent devant l'Empereur. Celui-ci répondit en grinçant des dents : "N'êtes-vous pas ces gens, ennemis des dieux, qui me méprisez et préférez à mon culte celui de votre Dieu sans nom" ? Et il lança un blasphème. Isidore, qui était à la tête de la délégation égyptienne, prodiguant à l'Empereur des titres divins, se lança alors dans des accusations forcées. Les Juifs s'écrièrent qu'ils ont offert des sacrifices pour l'Empereur à son avènement : *"Vous avez fait des sacrifices pour moi, mais à un autre. Que m'importent vos sacrifices, s'ils ne s'adressent pas à moi", répond Caligula.*

En même temps, l'Empereur continue de visiter la villa, suivi des malheureux Juifs, en proie aux plaisanteries des courtisans. Brusquement, après

(1) Aujourd'hui Saint-Bertrand-de-Comminges, dans la Haute-Garonne.

avoir donné des ordres aux architectes, l'Empereur se tourne vers Philon et ses collègues et leur demande : "Pourquoi ne mangez-vous pas de porc" ? Cette bonne plaisanterie suscite l'hilarité générale. A la fin, il leur demande d'expliquer leur organisation politique. Les Juifs commencent leur exposé. Mais l'Empereur ne les écoute pas et discute sur les lames de sel gemme à mettre dans les fenêtres. Il termine par un mot moins dur : "Ces imbéciles sont plus à plaindre qu'à blâmer".

Philon ne parle pas du rôle personnel qu'il eut dans cette malheureuse audience. Mais Josèphe, qui nous en a donné une autre version, le souligne. Et le texte est important, car il est un témoignage rendu à Philon par un contemporain. Josèphe insiste d'abord sur les accusations portées par Apion qui faisait partie de la délégation païenne. Philon donnait le rôle principal à Isidore. Mais ceci ne paraît pas indiquer qu'il y ait eu deux audiences. Josèphe était particulièrement intéressé par Apion, contre lequel il écrit. Il était normal qu'il soulignât son rôle. Philon, au contraire, semble avoir eu plus d'hostilité pour Isidore.

Josèphe écrit donc : "Apion dit aussi beaucoup de choses désagréables, par lesquelles il espérait exciter Caïus, comme c'était probable. Philon, chef de la délégation juive, homme illustre en tout, frère de l'Alabarque Alexandre et très versé dans la philosophie, était en mesure de réfuter ces accusations. Caïus le lui interdit et lui ordonna de s'éloigner de sa présence; il était visiblement très irrité et prêt à prendre des mesures terribles contre les Juifs. Philon s'en alla et dit aux Juifs qu'il fallait avoir bon courage, car, si Caïus s'emportait contre eux et ses paroles, il s'était déjà attiré l'inimitié de Dieu" (*Ant. Jud.*, XVIII, 8,1).

Reste que l'ambassade aboutissait à un échec. Philon était accablé, d'autant, comme on l'entrevoit à son récit, qu'il pouvait se demander s'il n'avait pas été maladroit. De toutes manières, il risquait qu'on ne fit porter sur lui le poids de l'échec (*Leg.*, 46,369). Leurs derniers amis s'écartaient des Juifs, en voyant leur disgrâce. Celle-ci allait s'accroître encore. Caligula en effet faisait arrêter et emprisonner le frère de Philon Alexandre l'Alabarque, qui faisait partie avec lui de la délégation. Alexandre était l'intime ami d'Agrippa. Celui-ci pouvait tout craindre.

C'est alors que survint un coup de théâtre. Le 24 janvier 41, Caligula était assassiné par le tribun Chaereas. Le moment était dangereux. Le Sénat, convoqué par les consuls, proclame le rétablissement de la République. L'armée salue l'empereur Claude, oncle de Caligula. Dans ces circonstances Agrippa allait jouer un rôle décisif. C'est lui qui découvre le cadavre de l'Empereur. Il le place sur un lit et déclare, pour gagner du temps, qu'il respire encore. Puis il va trouver Claude et lui offre ses services. Il se rend au Sénat, déclare ses sympathies républicaines, mais demande qu'on obtienne l'adhésion de Claude. Sentant le Sénat hésitant, il retourne près de Claude et décide celui-ci à se déclarer empereur.

Agrippa, est à ce moment, le premier personnage de l'Empire. Son crédit est à son comble. Un décret est proposé au Sénat qui rétablit en sa faveur le royaume de son grand-père Hérode le Grand, c'est-à-dire qui ajoute la Samarie et la Judée à ce qu'il possédait déjà. Bientôt, il entra en triomphateur à Jérusalem, devenue sa capitale. C'est là qu'il rencontra un nouveau problème, celui du christianisme naissant. Son grand-père avait fait massacrer les Saints Innocents. Son oncle Antipas avait fait décapiter

Jean-Batiste et tourné Jésus en dérision. En 44, il allait faire arrêter Pierre et décapiter Jacques. Le récit de sa mort, survenu peu après à Césarée, nous est rapporté par les *Actes des Apôtres*.

Mais, en janvier 41, il est au faîte de sa gloire. Et ce crédit qui est le sien rejaillit sur ses amis. Alexandre est libéré. N'était-il pas d'ailleurs l'intendant des biens d'Antonia, la mère du nouvel empereur ? Il partage le triomphe d'Agrippa. Les liens entre les deux familles sont alors resserrés par un mariage qui constitue un singulier recouplement historique. Agrippa, en effet, donne en mariage sa fille Bérénice à Marc, le fils aîné d'Alexandre (*Ant. Jud.* XIX, 5). Bérénice avait alors treize ans. C'est avec ce mariage qu'elle entre dans l'histoire. Il devait d'ailleurs peu durer. Marc étant mort, elle épousera son oncle, Hérode de Chalcis. Ce mariage aussi devait être court. A vingt ans, Bérénice, veuve, devait partager son royaume avec son frère Hérode Agrippa II. Les *Actes des Apôtres* nous la montreront présidant avec celui-ci un tribunal qui juge saint Paul (*Actes*, XXV-XXVI). Puis elle devait rencontrer Titus. (1)

Ainsi Bérénice se trouve avoir côtoyé des mondes que nous sommes peu habitués à rapprocher, les missions de Paul, l'Empire des Césars, le judaïsme alexandrin. Il est singulier pour nous de penser que Philon, durant ce début de 41, a vu fréquemment la jeune princesse juive, qui allait devenir sa nièce. Sa situation se trouve alors complètement renversée. Hier objet des sarcasmes de la cour de Caius, il devenait du jour au lendemain un important personnage. Il dut fréquenter la plus haute société romaine. Il faisait partie de l'entourage immédiat de l'Empereur. Et nous savons assez que le pieux rabbin était un humaniste et un homme du monde pour deviner qu'il se trouva parfaitement à l'aise dans cette nouvelle situation.

Il est possible que nous ayons, venant du monde païen, un témoignage de sa présence à Rome à cette date. On connaît le célèbre *Traité Du Sublime*, si exalté par les écrivains français du XVII^{ème} siècle. Ce traité est attribué au rhéteur Longin, qui est du III^{ème} siècle. Mais il a été démontré qu'il est antérieur. Des études précises, en particulier celles du grand philologue EDUARD NORDEN, ont permis de montrer qu'il avait été écrit au I^{er} siècle. Et même certains indices, l'éloge du régime républicain entre autres, peuvent permettre de le dater avec précision de l'année 41. (2)

Or, ce traité est le premier, venant d'un auteur païen, où il soit fait allusion à la Bible. On y trouve, en effet, une citation de la *Genèse* (IX, 9). La question se pose de savoir par qui l'auteur a connu le Livre des Hébreux. Or, à la fin de l'ouvrage, le Pseudo-Longin rapporte qu'un philosophe l'interrogeait récemment, en lui demandant comment il se faisait qu'en une époque si riche de talents il y ait si peu de "natures géniales". N'est-ce pas que le génie a besoin d'un climat de liberté et que la tyrannie entrave son libre épanouissement ? Or, NORDEN a montré que ces idées reproduisaient littéralement celles de Philon. (*Ebr.* 198).

(1.) Voir E. MIREAUX, *La reine Bérénice*, Paris, 1951.

(2.) *Genesiszitat in der Schrift von Edelheit*, Berlin, 1955.

Le *Traité Du Sublime* paraît bien en rapport avec la situation du début de 41 : c'est l'époque des discussions autour du retour de la République, après les excès de la tyrannie de Caius. Ces questions ont été discutées dans les milieux intellectuels de Rome. Philon était une des personnalités en vue de ces milieux. Il est vraisemblable que c'est avec lui que l'auteur du *Traité* en a discuté; et il nous rapporte son enseignement. C'est donc aux plus hautes sphères de la politique et de la pensée que Philon est alors en relation. Peut-être, au milieu de cette vie mondaine, avait-il la nostalgie du désert du lac Maréotis et de ses moines. Du moins, touchons-nous ici le sommet de sa carrière.

Il est clair que dans ces conditions l'ambassade devait obtenir pleine satisfaction. D'ailleurs, à Alexandrie même, la situation s'était retournée. Dès qu'ils avaient appris la mort de Caius, les Juifs avaient couru aux armes - ce qui prouve bien, malgré les protestations de Philon, qu'ils en possédaient quelques-unes - et ils s'étaient mis à leur tour à massacrer les Egyptiens et les Grecs. Claude intervint par une série de décrets où il assurait aux Juifs la reconnaissance de leurs droits, tout en invitant les deux partis à vivre désormais en paix. Il est certain qu'Agrippa et Philon ont inspiré ces textes. Ils représentent en effet ce qui était l'objet même de leur mission.

Le premier est un édit, qui peut remonter au milieu de 41, et que nous avons conservé Josèphe (*Ant.*, XIX, 5,2). L'Empereur rappelle que la cohabitation des Juifs et des Alexandrins est un fait ancien, que les uns et les autres ont eu leurs droits civiques reconnus par les Empereurs, que ceux-ci ont reconnu le droit des Juifs d'observer leurs coutumes. Il fait allusion au soulèvement des Alexandrins contre les Juifs sous Caligula et condamne la prétention de celui-ci de se faire adorer d'eux comme un dieu. Il demande que les Juifs soient restitués dans leurs droits traditionnels et que les deux partis restent en paix.

Ce premier texte est de 41. Ulérieurement, Claude reçut des délégations à la fois juives et païennes, venant d'Alexandrie pour le féliciter. Il dut entendre les plaintes des uns et des autres. Un second texte, de 42, est la *Lettre aux Alexandrins*, découverte en 1921 et publiée par IDRIS BELL(1). Elle fait allusion à l'ambassade égyptienne dont les onze membres sont nommés. Une première partie autorise l'érection de statues et de quadriges en l'honneur de l'Empereur à Alexandrie. Mais l'Empereur demande qu'on ne lui élève pas de temple et qu'il n'y ait pas de grands-prêtres affectés à son culte. Cela est une réaction contre Caligula.

Une seconde partie fait allusion au pogrom de 38. L'Empereur a entendu les explications des ambassadeurs et celles de la partie adverse. Cela montre que les Juifs avaient envoyé aussi une délégation. Il exhorte les Alexandrins à vivre en paix avec les Juifs et les menace de sanctions, s'ils recommencent à les persécuter. Il affirme, en particulier, leur droit de pratiquer leur culte.

(1) *Jews and christians in Egypt*, pp. 23-26.

Par ailleurs, faisant explicitement allusion à la contre-attaque de 41, il demande aux Juifs de s'en tenir aux droits qui leur ont été reconnus, de ne plus envoyer d'ambassades à côté de l'ambassade officielle et de vivre en paix avec les autres.

Claude montra, par la suite, qu'il était décidé à faire passer dans les faits ces décisions. Quelques années plus tard, en effet, les Alexandrins tentèrent de nouvelles activités contre les Juifs. Les meneurs, une fois encore, étaient Lampon et Isidore. Ils furent convoqués à Rome et jugés en présence de Claude. Ils essayèrent de faire porter les torts à Agrippa II, le fils d'Hérode Agrippa et le frère de Bérénice. Nous avons retrouvé les papyrus qui contiennent les *Actes* de ce procès. Ils ont été édités par le P. MUSURILLO(1). Le procès se termine par une sentence de mort contre les deux Egyptiens. Ces adversaires acharnés de Philon et des Juifs d'Alexandrie voyaient ainsi s'achever tragiquement leur carrière. Déjà, Flaccus avait péri. Philon pouvait penser que le Dieu des Juifs vengeait ses serviteurs persécutés.

Après son ambassade, finalement heureuse, Philon rentra à Alexandrie à la fin de 41. On peut supposer l'accueil qu'il y reçut. Il avait été le sauveur de la communauté juive. Il lui restait à achever cette oeuvre en en tirant la leçon. C'est alors qu'il écrivit le *Contre Flaccus*, dédié vraisemblablement au nouveau gouverneur romain d'Alexandrie, et la *Légation*, adressée à Claude. Ainsi au siècle suivant les Apologistes chrétiens adresseront-ils leurs ouvrages de défense aux Empereurs. Il avait alors plus de soixante ans. Nous ne savons rien des dernières années de sa vie et de la date de sa mort.

(1) *The acts of pagan martyrs*, New York, 1953.

Chapitre II

PHILON ET SON TEMPS

La vie de Philon nous a montré qu'il était au confluent du judaïsme, de l'hellénisme et de la romanité. La question se pose alors à nous de savoir ce qu'il a connu dans ces trois domaines. Le monde auquel il appartient est en effet d'une grande complexité. Nous commençons à voir combien de tendances se heurtaient dans le monde juif, palestinien ou hellénistique. *ce judaïsme tardif est à la fois celui des messianistes zélotes et celui des cosmopolites hérodiens, celui du légalisme pharisien et du piétisme essénien; on y voit fleurir l'apocalyptique, en même temps que l'interprétation gnostique de la Genèse.* De même des tendances multiples se font jour dans la philosophie grecque. C'est l'époque de l'éclectisme, dont Cicéron témoigne un demi-siècle auparavant : stoïcisme, platonisme, aristotélisme s'unissent en des proportions diverses. Enfin, sur le plan politique, l'époque est celle de l'élaboration de l'idéologie impériale et des révoltes du sentiment républicain.

Ce serait une entreprise impossible que de vouloir tracer un tableau de ce monde si complexe. Aussi bien serait-elle dénuée de sens. Car ce qui nous importe, c'est ce à quoi, en fait, Philon a attaché de l'importance. Faute de l'avoir fait, on a cru voir dans son oeuvre des influences qui lui sont en fait étrangères. Ainsi, comme WOLFSON l'a bien montré, les courants religieux du paganisme l'ont peu atteint. Sa foi juive l'y rendait imperméable. Et il n'en parle que pour les critiquer. Pour savoir ce qu'il a connu, le mieux est de l'interroger lui-même. Nous nous demanderons donc de quelles tendances de son temps il a parlé. Il se trouve précisément qu'il y a dans son oeuvre un groupe d'ouvrages qui exposent moins ses idées qu'ils ne nous décrivent celles de son temps. Ce sont ces ouvrages qui nous serviront ici de sources. Nous y verrons ce qu'il nous dit du piétisme juif, de la philosophie grecque et de la politique romaine.

I - PHILON ET LES ESSENIENS

Que le fond de la pensée de Philon soit biblique, c'est là un fait qui paraît incontestable. La presque totalité de son oeuvre est un commentaire de l'Ecriture. Le texte qu'il utilise est la traduction grecque des LXX, faite à Alexandrie même dans les siècles précédents. Ces sources bibliques de la pensée de Philon ne sont pas ce qui nous intéresse ici. Notre propos est différent. Ce que nous voulons savoir est ce que Philon a connu du judaïsme de son temps. Et cette question nous la lui posons à lui-même. En effet, Philon a parlé du judaïsme. Il a écrit une *Apolo-gie pour les Juifs*, dont Eusèbe nous a conservé des fragments importants. Il a présenté dans le livre *Que tout sage est libre* son idéal du judaïsme en face des sages de la Perse, de l'Inde et de la Grèce. Il avait consacré deux opuscules à la vie active et à la vie contemplative. Or, dans tous ces

ouvrages, nous sommes en présence d'un fait massif : quand Philon veut nous présenter le judaïsme idéal, c'est des Esséniens qu'il nous parle.

On peut d'ailleurs montrer la contrepartie. L'oeuvre de Philon est très pauvre concernant les autres tendances du judaïsme de son temps. Nous ne rencontrons pas d'écho de la théologie de l'histoire que développait l'apocalyptique, aussi bien en Palestine avec des ouvrages dont il est contemporain comme l'*Assomption de Moïse*, qu'à Alexandrie même avec le Livre III des *Oracles Sibyllins* qui lui est de peu antérieur. On rencontre très peu de traces d'autre part et ceci est remarquable de ces traditions auxquelles s'attachaient les Pharisiens et qui devaient aboutir à la *Mischna* et aux *Midrashim*. HEINEMANN a montré que ses conceptions juridiques venaient du milieu gréco-romain plus que de la *halakha* des scribes, et on trouve peu chez lui de ces amplifications édifiantes de l'histoire sainte qui constituent la *haggada* et qui remplissent le judaïsme d'alors du *Livre des Jubilés* au *Livre des antiquités* du Pseudo Philon.

Ainsi, pour lui, les Esséniens représentent ils l'idéal du judaïsme de son époque. On peut dire ainsi que son judaïsme a trois composantes : la Bible grecque et son exégèse alexandrine, le milieu social des Hérodiens, le piétisme des Esséniens. Ces trois éléments d'ailleurs composent ensemble plus qu'il n'y paraîtrait. En effet, comme nous l'avons déjà remarqué, le milieu hérodien avait des contacts géographiques avec les Esséniens de Qumrân et par ailleurs semblait s'accommoder davantage de ces pieux moines que des politiques sadducéens ou des agitateurs zélotes. Philon lui-même note à la fin de ses deux notices sur les Esséniens, qu'ils étaient protégés par les princes, même les plus despotiques. Cela est une évidente allusion aux Hérodes.

Nous étudierons d'abord le témoignage de Philon sur le piétisme essénien. Nous le confronterons ensuite à celui des manuscrits de Qumrân. Enfin, nous nous demanderons si l'oeuvre de Philon témoigne d'influence essénienne. Mais une question préalable se pose d'abord, qui est celle de la valeur du témoignage de Philon. Certains auteurs, en effet, ont vu dans sa notice une peinture du judaïsme idéal, sans référence à une réalité historique déterminée. Comme, par ailleurs, il est le premier auteur grec à parler des Esséniens et le premier à leur donner ce nom, qui ne se trouve pas dans les manuscrits de la Mer Morte, son témoignage est de grande importance. Il faut donc examiner au nom de quelles raisons on le conteste.

Le dernier auteur à l'avoir fait est Henri DEL MEDICO(1). Je cite son texte : "Les Esséens, comme Philon les appelait, auraient vécu en Palestine. Qu'en savait-il ? Philon naquit à Alexandrie vers 30 avant J.-C.(?) et, bien que ne sachant pas l'hébreu(?), il fut nommé ethnarque(?) par ses coréligionnaires d'Egypte de langue grecque. Philosophe néo-platonicien(?), il écrivit en grec. Et ce n'est qu'agé de 70 ans(?) qu'il quitta pour la première fois(?) l'Egypte, quand il dut se rendre à Rome pour défendre devant Caligula les intérêts de la communauté. Philon n'a jamais été en Palestine(?) : même le court séjour qu'il aurait fait à Jérusalem, à son retour de Rome(?), est assez hypothétique. Philon semble bien inventer de toutes pièces(?) ces vertueux Esséens" (*op. cit.*, p. 79).

(1) *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*, pp. 79-81.

J'ai souligné au passage toutes les inexactitudes dont fourmille ce texte. Le point essentiel, en ce qui nous intéresse, est l'affirmation que Philon n'a été en Palestine qu'après son retour de Rome, donc en 41, alors qu'il avait soixante-dix ans. Or, le texte qui parle du séjour à Jérusalem est le *De providentia II*, apparenté au *De animalibus*, qui est l'ouvrage le plus sûrement daté de Philon. Il se situe vers 35. Le voyage est donc antérieur. Par ailleurs, Philon, né en réalité vers 13 av. J.-C. avait alors quarante ans environ. Ajoutons qu'il n'y a aucune raison de penser que c'était son premier voyage en Palestine, quand on sait l'attraction qu'exerçait Jérusalem lors des grandes fêtes, la proximité d'Alexandrie par rapport à Ascalon, la grande fortune de Philon dont le frère était armateur, ses liens avec les Hérodes palestiniens; il serait bien étrange qu'il n'ait pas eu l'occasion d'aller en Palestine.

Rien donc ne permet de mettre en doute le témoignage de Philon. Et cela est un premier point acquis. Mais toutes les difficultés ne sont pas résolues quant à l'identification des Esséens mentionnés par Philon et des sadocites de Qumrân. Il faut donc examiner ce que dit Philon. Je prends d'abord la notice du *Quod omnis probus*. Elle commence par trois indications singulièrement concrètes. Les Esséens (*Ἐσσηῖται*), comme les nomme Philon, sont environ 4000. Cette indication est précieuse sur l'état des Esséniens à l'époque du Christ, qui est celle que Philon décrit. Il est invraisemblable qu'elle soit fictive. Philon explique ensuite que le nom d'*Ἐσσηῖται*, qu'il leur donne transcrit un nom hébreu intraduisible, qui signifie la sainteté (75). Cette indication est également très précise. En effet, *Ἐσσηῖται* paraît être la transcription en grec de l'araméen *hasa* qui signifie "pieux" et qui correspond à l'hébreu *hasid* (1). Esséniens et Hassidim sont des expressions parallèles qui, depuis le Second Siècle, désignent les juifs fidèles. Cela permet, en passant, d'observer que Philon connaissait certainement l'hébreu, comme Marcus le remarque.

Philon continue en remarquant qu'ils sont "de vrais serviteurs de Dieu, n'immolant pas d'animaux, mais s'ingéniant à rendre leurs pensées vraiment dignes de personnes consacrées au sacerdoce". Ce passage est l'un des plus intéressants de la notice. Il contient la constatation que les Esséniens n'offraient pas de sacrifices sanglants au Temple, mais un sacrifice spirituel et que c'était là leur sacerdoce. Nous noterons d'abord le dernier trait qui est une allusion à l'origine sacerdotale des sadocites. Qu'en est-il des autres? On avait cru trouver une semblable condamnation des sacrifices dans le *Manuel de discipline* (IX, 3-5). Mais une meilleure lecture du texte écarte cette interprétation (2). Reste toutefois l'affirmation par Josèphe que les Esséniens s'abstiennent d'offrir des sacrifices dans le Temple (*Ant.* XVIII 1,5). Il faut donc distinguer, dans l'affirmation de Philon, deux choses. D'une part, il constate le fait que les Esséniens n'offrent pas de sacrifice

(1) R. Marcus, *Pharisees, Essenes and Gnostics*, J B L, LXXIII (1954), p. 157.

(2) Voir J. Carmignac, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la communauté de Qumrân*, R B, LXIII (1956), pp. 524-532.

ces au Temple. Et cela est rigoureusement exact. Par ailleurs, il interprète ce fait comme une spiritualisation du culte. Cela est une théorie personnelle.

Les Esséniens, nous dit ensuite Philon, vivent "en villages", en dehors des villes. Le mot *κωμηδόν* est important. Il ne signifie pas que les Esséniens sont dispersés dans des bourgs, mais qu'ils constituent des colonies de gens vivant ensemble. Cela peut faire allusion à une agglomération comme celle de Qumrân, mais signifie sans doute qu'il en existait d'autres. L'idée essentielle, en tout cas, est qu'ils vivaient à l'écart du reste de la population palestinienne, "sachant, nous dit Philon, que le contact de la vie sociale apporte aux âmes des maladies incurables" (76). Or, cela correspond rigoureusement à l'un des thèmes essentiels des manuscrits de Qumrân, celui de la séparation radicale de la communauté par rapport au reste du peuple d'Israël, considéré comme souillé. (*D S D*, V, 10; 13-20).

Ce qui suit concerne le mode de vie des Esséniens : certains travaillent la terre ou font des travaux d'artisanat; ils ne cherchent pas à s'enrichir et vivent de peu; ils ne fabriquent pas d'armes et ne font pas de commerce; ils n'ont pas d'esclaves (76-79). On remarquera que cette vie de travail distingue, aux yeux de Philon, les Esséniens palestiniens des Thérapeutes d'Égypte. Or, c'est bien ce que nous montrent les manuscrits de Qumrân. Il y est question du travail des champs et de la garde des troupeaux (*C D C*, X, 20; XI, 6-7). La condamnation de l'industrie et du commerce se trouve aussi dans les manuscrits (*C D C*, XII, 7 11); par contre les esclaves sont explicitement mentionnés au moins dans le *Document de Damas* (*C D C*, XI, 12, XII, 10).

Concernant les doctrines des Esséniens, Philon observe qu'ils ne s'intéressent guère "à la logique et à la philosophie", sauf en ce qui concerne "Dieu et les origines du monde; par contre, ils s'appliquent assidûment à la morale". Ce texte est précieux pour nous renseigner sur ce que Philon a connu des doctrines esséniennes. D'une part, il a été frappé par l'intérêt pour les problèmes moraux. Et cela correspond bien au *Manuel de discipline* et au *Document de Damas*. Mais l'autre expression est plus curieuse : il est question de ce qui concerne "l'origine du monde". Cela me paraît faire allusion à des spéculations sur le début de la *Genèse*, dont l'existence dans le judaïsme d'alors paraît certaine et qui peuvent avoir spécialement fleuri chez les Esséniens. Nous verrons plus loin que, sur ce point, Philon paraît avoir hérité de certains éléments de cette gnose essénienne. Par contre, il ne dit rien du messianisme et de l'eschatologie qui tiennent cependant un rôle capital dans les manuscrits de Qumrân. Cela aussi devra être examiné.

Les réunions liturgiques ont lieu principalement le jour du sabbat, mais l'étude de la Bible est quotidienne. Cela correspond aux prescriptions de Qumrân : "Partout où il y aura dix membres, qu'il y ait quelqu'un parmi eux qui scrute continuellement la Loi" (*D S D*, VI, 6-7). Philon note qu'il y a un ordre de préséance dans les réunions liturgiques et des règles qui prescrivent la tenue à observer (81). Cela est un des points sur lesquels le *Manuel de discipline* insiste le plus (*D S D*, VI, 9-13). Un nombre important de prescriptions concerne la tenue durant les réunions : ne pas interrompre, ne pas s'endormir, ne pas cracher, ne pas rire, ne pas s'éloigner (*D S D*, VII, 9-14). La phrase de Philon paraît comme un résumé de toute cette part de la législation.

Le programme de l'enseignement moral essénien que donne ensuite Philon comprend "la piété, la sainteté, la justice, la vie commune (πολιτεία), l'ordre des occupations (οἰκονομία), la connaissance des actions bonnes et mauvaises, le choix qu'il faut et la fuite du contraire, le principe étant une triple profession d'attachement à Dieu, à la vertu et aux hommes" (83). Cela ressemble beaucoup au programme proposé au début du *Manuel de discipline* : il est question de "pratiquer la vérité, la justice et le droit" (I,5); on y décrit les actions bonnes et les actions mauvaises (I,3); il faut s'éloigner de tout mal et s'attacher à toute oeuvre bonne (I, 4-5); et le programme conduit à chercher Dieu (I, 1), à pratiquer les préceptes (I,7), à aimer tous les fils de lumière (I,9). Nous avons, dans les deux cas, cette catéchèse élémentaire, fondée sur le thème des deux voies et des deux commandements qui persistera dans la catéchèse chrétienne primitive et qui paraît typiquement essénienne.

Le détail des préceptes présente également des contacts frappants : on notera l'état de pureté dans les rapports avec les autres (84; *D S D*, VI, 16) qui est l'un des caractères les plus clairs et souligne la séparation d'avec le monde. Spécialement importante est la description de la vie commune. Personne n'a rien, maison, cellier, argent, vêtement qui ne soit commun (85-86). Or cela est un des traits les plus caractéristiques de Qumrân et interdit de voir dans le portrait des Esséniens, avec DEL MEDICO, une description de la communauté juive en général (*D S D*, VI, 19-20). Le *Manuel de discipline* précise que les biens et les salaires sont remis entre les mains du trésorier (VI, 19-20). Or cela est en propre terme dans l'autre notice de Philon, celle de l'*Apologie* : "Quand ils reçoivent un salaire, ils le donnent à un trésorier (ταμίᾱ) désigné pour cela" (XI, 10).

On remarquera qu'à cette occasion, Philon observe que **les Esséniens vivent "en communautés"** (κατὰ θιάσους) (85). Le mot apparaîtra aussi dans l'*Apologie* : "Ils demeurent ensemble en communautés (κατὰ θιάσους), formant des sociétés (εταιρίας) de vie commune (συσσίτια)" (XI,5). Et cela vient également à propos des repas en commun (p.86), auxquels les manuscrits de Qumrân font allusion (*D S D*, VI, 1-4). Ces communautés sont désignées également par le terme ὁμιλος (*Apol.* XI, 1). Ralph MARCUS a montré que ces expressions, en particulier la dernière, qui ne sont pas employées pour les autres sectes juives par Philon, ni par Josèphe, semblent traduire l'hébreu yahad, fréquent dans les manuscrits de la Mer Morte pour désigner la communauté de Qumrân (1). Elles semblent bien montrer que les Esséniens présentaient aux yeux de Philon un caractère tout à fait particulier, précisément cette vie commune très étroite, qui était celle de la communauté de Qumrân.

C'est également à cette vie commune que paraissent se référer deux expressions de Philon, souvent mal comprises. Celui-ci explique qu'on enseigne aux Esséniens la vie civile (πολιτεία) et la vie économique (οἰκονομία) (83). LAGRANGE traduit "la vie de famille et la vie civile" (2). On ne voit pas à

(1) Philo, Josephus and the Dead Sea Yahad, *J B L*, LXXI (1952), pp. 205-209.

(2) *Le judaïsme au temps du Christ*, p. 209.

quoi correspond la première traduction, puisque Philon ne parle pas de mariage chez les Esséniens. En réalité, ces deux expressions, qui font partie du bref résumé que Philon donne du *D S D*, nous paraissent désigner deux des parties de celui-ci; la *πολίτεια* est l'ensemble des règles concernant les rapports des membres de la communauté entre eux et l'*οἰκονομία* les règles concernant l'usage des biens matériels. on pourrait les traduire par "règles d'obéissance et de pauvreté".

La notice de Philon s'achève par un dernier trait, dont l'équivalent exact se retrouve dans le *Manuel*. Philon note le soin que l'on prend des malades et des vieillards, qui sont à la charge de la communauté. Or, le *Document de Damas* contient des prescriptions identiques. Un impôt est prélevé sur les salaires pour être versé à la caisse commune (XIV, 13). Le but est de venir en aide "au pauvre et à l'indigent", au "vieillard", à celui qui a été frappé de la lèpre, à "celui qui a été captif dans une nation étrangère" (XIV, 14-16). Ici à nouveau la précision du renseignement est telle chez Philon qu'elle écarte pratiquement le doute. Elle souligne à nouveau l'aspect communautaire du groupe décrit à la fois par Philon et par les manuscrits.

Telles sont les données de la notice du *Quod probus*. Elles attestent la connaissance précise que Philon avait de la communauté de Qumrân. Celles de l'*Apologie* les répètent pour la plus grande partie, en ajoutant des détails concrets, comme la distinction des vêtements d'hiver et d'été (XI, 12) ou l'indication parmi les métiers pratiqués de l'élevage des abeilles et de la garde des troupeaux (XI, 8). Mais, sur un point, elle ajoute un trait de grande importance : l'affirmation formelle que les Esséniens ne se marient pas (XI, 14). On peut y rattacher le fait qu'ils ne comptent pas parmi eux d'enfants et d'adolescents (XI, 3). Le point est très singulier. Il sera également noté par Josèphe et par Pline. Or, d'après le *Document de Damas*, les Sadocites ont femme et enfants (V, 6-7; VII, 6-9). Le *Manuel de discipline* ne dit rien de la question. Les recherches faites au cimetière de Qumrân semblent bien montrer que des femmes y ont été enterrées.

Cela nous amène à constater qu'à côté d'analogies d'ensemble incontestables, il y a entre les notices de Philon et les manuscrits de Qumrân, dans la description de la communauté, des différences notables. Elles sont de deux sortes et relèvent de deux explications. D'une part, nous l'avons vu, le *Quod probus* de Philon nous présente quelques traits que ne présentent pas les manuscrits et qui accusent la sévérité du règlement de la communauté : interdiction de tout serment (84), interdiction des esclaves. L'*Apologie* ajoute le célibat et l'exclusion des adolescents et des enfants. Or, ces traits sont contraires à ce que nous dit le *Document de Damas* qui permet certains serments (IX, 8-16; XVI, 6-12), qui mentionne les esclaves, qui nous parle d'enfants, qui nous montre des gens mariés. Toutefois, il faut remarquer que le *Manuel de discipline* ne dit rien ni des esclaves, ni du célibat, ni du serment, ni des enfants.

Cela semble supposer des diversités à la fois de temps et de tendances. Si, comme il est vraisemblable, le *Manuel de discipline* nous présente l'état le plus ancien de la communauté on peut dire que celle-ci s'est ensuite di-

visée en deux courants : l'un, plus large, est celui dont témoigne le *Document de Damas* et auquel Josèphe fera allusion; l'autre, plus strict, est celui dont parle Philon dans le *Quod probus*; mais celui-ci ne paraissait pas encore connaître l'obligation du célibat, quand Philon écrivait son ouvrage; au contraire, elle existait quand il écrit, après 41, l'*Apologie*; c'est ce dernier état qu'a connu Josèphe; il semblerait donc que le célibat soit apparu tardivement.

Cela pose la question de savoir sous quelle influence. Si nous nous rappelons qu'il s'agit des alentours de 40 et si nous nous demandons quelle influence a pu à cette date susciter en Palestine l'idéal de la virginité, il semble bien qu'il ne puisse y en avoir qu'une, celle du christianisme. Cela amènerait à penser qu'à cette date, il y a eu dans le milieu palestinien des influences réciproques du christianisme et de l'essénisme(1). Il en résulterait cette conséquence curieuse qu'Eusèbe n'avait pas entièrement tort quand il croyait reconnaître des chrétiens dans les Esséniens décrits par Philon et Josèphe. En effet, ceux que décrivent l'*Apologie* du premier et les oeuvres du second pourraient avoir déjà subi une influence chrétienne. Aussi bien, quant aux allures extérieures, Chrétiens et Esséniens de cette époque ne devaient-ils pas être si faciles à distinguer pour quelqu'un d'étranger à la Palestine.

On peut se demander si deux autres traits également, qui opposent l'*Apologie* au *Quod probus*, ne se rapportent pas plutôt aux chrétiens qu'aux Esséniens, en sorte que nous aurions dans l'*Apologie* un témoignage de ce que Philon, à la fin de sa vie, entendait dire du développement du christianisme en Palestine, qu'il confondait de loin avec l'Essénisme. Le *Quod probus* nous disait que les Esséniens fuyaient les villes et vivaient par villages (καμηδόν) et qu'ils étaient en tout 4.000. Or, l'*Apologie* nous les montre "habitant de nombreuses villes de Judée, ainsi que de nombreux villages, où ils forment des communautés grandes et nombreuses (πολυανθρώπους)" (XI, 1). L'habitation dans les villes est absolument contraire à l'usage essénien; elle convient au contraire aux chrétiens. Par ailleurs, un grand développement des Esséniens à cette époque est peu vraisemblable. En réalité, leur communauté subissait une double attraction. Les zélotes d'une part les entraînaient dans leur révolte contre Rome, ainsi qu'en témoigne Josèphe : on peut en voir un signe dans ce que l'*Apologie* ne fait plus mention du pacifisme dont témoignait le *Quod probus*. Et d'autre part, une autre partie était emportée dans l'orbite chrétienne, s'il faut croire, avec Cullmann, que les nombreux prêtres convertis dont parle Act. VI, 7 sont des Sadocites.

L'autre trait qui oppose l'*Apologie* au *Quod probus* est l'affirmation qu'on n'entre pas dans la communauté par la naissance, mais par un libre choix (XI, 2) : c'est pourquoi ajoute-t-il, "il n'y a pas d'Essénien qui soit petit enfant, enfant ou adolescent, car le caractère alors est encore instable" (XI, 3). Cela paraît mal convenir aux Sadocites : la communauté était composée de familles sacerdotales. Le trait paraît au contraire correspondre à

(1) Voir J. Danjélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les Origines du christianisme*, 1957.

l'affirmation chrétienne que la race n'a pas d'importance et que l'entrée dans la communauté relève seulement d'un libre choix. Ainsi les différences de l'*Apologie* et du *Quod probus* posent un curieux problème auquel une allusion au christianisme apporte la solution la plus satisfaisante.

Avec cela, nous ne sommes pas encore au bout des questions que pose la confrontation des notices de Philon et des manuscrits de Qumrân. En effet, si ceux-ci nous décrivent une communauté, ils témoignent au moins autant de la présence d'un courant d'idée eschatologique. Le Maître de justice a été envoyé par Dieu pour annoncer que les derniers temps prédits par les prophètes étaient commencés; la communauté est partie au Désert pour se préparer au Jugement ultime qui est imminent; la venue des Messies d'Aaron et d'Israël en sera le premier signe; alors, les païens seront anéantis et le peuple de Dieu exalté. Or tout ceci, attente eschatologique, théologie de l'histoire, tendances messianiques, exaltation nationale, est totalement absent des notices de Philon. Les moeurs décrites sont les mêmes, mais l'esprit est totalement différent. Comment admettre que Philon ait pu à ce point modifier les choses ?

C'est pourtant cette solution qui s'impose. Et cela pour diverses raisons. Des raisons de prudence d'abord. Philon parle des Esséniens dans des ouvrages apologétiques adressés à des païens; il veut leur présenter les Juifs sous une forme qui puisse les séduire; il est clair que l'esprit apocalyptique des Sadocites déconcerterait et inquiéterait. Philon, d'autre part, n'a aucune sympathie pour cet aspect des Sadocites. Il déteste leur nationalisme, partisan qu'il est de l'Empire romain. L'idée d'un jugement eschatologique, qu'il n'ignore pas, est néanmoins étrangère à sa pensée : et son idéal est tout intérieur. Il faut donc admettre qu'ici *Philon a consciemment laissé de côté tout l'aspect eschatologique de la communauté sadocite, pour n'en retenir que les traits moraux.*

Une dernière question subsiste. Le reste de l'oeuvre de Philon témoigne-t-il d'une connaissance des doctrines esséniennes ? On sait que *la doctrine essénienne la plus caractéristique est celle des deux esprits*, celui de vérité et celui d'iniquité, créés par Dieu à l'origine et qui président à l'histoire de tous les hommes (*D S D.* III, 18-19; IV, 15). Ces deux esprits sont mêlés en chaque homme. Selon qu'il suit l'un ou l'autre, il se range dans l'armée de lumière ou dans celle des ténèbres. Il ne s'agit pas ici simplement de l'idée d'un conflit intérieur qui oppose dans le coeur humain la tendance au bien et celle du mal. Cette dernière doctrine est celle des deux *yesser*, qui se trouve dans le judaïsme avant les Esséniens. Mais ce qui paraît propre à ceux-ci est de rattacher chacun des *yesser* (1) à une puissance spirituelle et de rapporter à Dieu l'établissement de ces deux Anges dès l'origine. Il est difficile de ne pas voir sur ce point une influence sur les Esséniens des mages iraniens.

Cette doctrine est étrangère à l'ensemble de l'oeuvre de Philon. Son angélogologie, nous le verrons, n'est pas dualiste de tendance. Il est d'autant

(1) *Yesser*, c'est-à-dire tendance morale.

plus singulier de rencontrer dans son oeuvre un texte où nous trouvons un dualisme accusé. Et la question se pose de savoir si ce texte est une allusion à la doctrine essénienne⁽¹⁾. Il se trouve dans les *Quaestiones in Exodus* (II, 178).

Dans toutes les âmes, au moment de leur naissance deux vertus (δυνάμεις) surviennent et naissent en même temps, la salutaire (αγιότητα) et la nuisible (κακότητα). Si la première l'emporte, l'autre devient impuissante à accomplir ses desseins, si au contraire c'est la seconde : la puissance salutaire n'obtient à peu près rien, au contraire.

Cette première partie affirme la présence dès l'origine de deux puissances contraires mises par Dieu dans le coeur de l'homme. Cette doctrine pourrait être essénienne, elle se retrouve dans des ouvrages chrétiens influencés par l'essénisme comme le Pasteur d'Hermas. Mais la suite est la plus curieuse :

C'est par ces puissances (δυνάμεις) aussi que le monde entier a été fait. On les appelle aussi à autres noms : la puissance salutaire, puissante (potens ?) et bienfaisante (εὐεργετική) ; celle qui est contraire, informe (immensa ?) et punitive (κολαστική), le soleil, la lune, les autres étoiles avec leurs positions appropriées et l'ordre de leurs orations, bref, le ciel entier procèdent de l'une et de l'autre. Ils obtiennent leur meilleur lot quand la puissance salutaire et bienfaisante l'emporte sur la puissance informe et punitive (κολαστική). De même aussi ceux qui ont obtenu une nature de ce genre et tous ceux qui l'obtiendront par la suite sont vraiment immortels. Car la race (humaine) présente un mélange qui vient de ces deux puissances dont le ciel et le monde entier ont reçu leur mélange. Mais quand c'est l'élément mauvais qui abonde, on vit dans les épreuves, les pertes, l'infamie, la misère, les guerres, la maladie. Il en est de l'homme comme du monde."

Ce texte difficile affirme, en tout cas, un parallélisme entre l'action des deux puissances hostiles dans le cosmos et leur action dans l'homme. Deux problèmes ici sont à distinguer : l'idée des deux puissances établies à l'origine par Dieu rappelle le T S D. On observera que Philon semble assimiler cette doctrine à celle des puissances qui entourent Dieu et qui lui est familière. On peut rapprocher, par exemple, *Quaestiones in Exodus*, II, 168, où Philon expose qu'à la puissance créatrice est subordonnée la puissance favorable, dont le nom propre est bienfaisante (εὐεργετική) et qu'à la puissance royale (βασιλική) est adjointe la puissance législative (νομοθετική) dont le nom propre est punitive (κολαστική). Voir aussi *Sacr.*, 38, 131-133. Ces analogies assurent de l'authenticité philonienne du passage. Mais il reste que la doctrine des puissances a dans notre texte un caractère dualiste étranger à l'ensemble de l'oeuvre de Philon.

D'autre part, l'action des deux puissances contraires, non seulement dans les âmes humaines et dans l'histoire, mais aussi dans le cosmos, n'a pas d'équivalent dans la doctrine essénienne. Par contre, elle présente une singulière analogie avec ce que nous trouvons chez un auteur païen de peu postérieur à Philon, Plutarque. Dans le *De Iside et Osiride*, celui-ci expose que "rien de ce qui est dans la nature n'est exempt de mélange et que tout nous advient de deux principes opposés" (45). Il montre que cela est commun à plusieurs traditions. Il mentionne le dualisme iranien, les influences bénéfiques et maléfiques des astres chez les Chaldéens, les différents dualismes grecs, les deux âmes dans les Loïs de Platon, puis il ajoute : "Je m'attacherais à concilier la théologie des Egyptiens et les doctrines de Platon" (48). Il interprète alors Osiris comme la source de tout ce qui "dans la

(1) Voir J. SARRACLOU, Art. *Démon*, dans *Dict. Spir.*, IV, col. 163-165.

(2) COISSON a tort de ne pas reconnaître ici les épithètes ordinaires chez Philon pour les *δυνάμεις* qui environnent Dieu (*Philo, Supplément*, II, p. 32).

terre, le vent, l'eau, le ciel et les astres est réglé, constant et salutaire et Typhon de tout ce qu'il y a de périssable et de mal dans le corps de l'univers, irrégularités et intempéries des saisons, éclipses de soleil, effacements de la lune" (49).

Il n'est pas question que Plutarque voit la source de notre passage. Mais il est, par contre, très vraisemblable que Philon et lui appliquent le même procédé, l'un à l'exégèse des mythes égyptiens, l'autre à celle de la Bible et qu'ils utilisent un dossier d'école où étaient rassemblées les diverses interprétations dualistes des philosophes et des traditions religieuses. En effet, plusieurs traits dans le texte de Philon rappellent ceux de Plutarque. Un des titres de la puissance nocive est immense, qui paraît traduire ἄπειρος. Or, dans le texte de Philon, il est dit que pour Anaxagore et Pythagore la source des maux est l'ἄπειρος (48). L'allusion aux obscurités et l'estes avec la mention des éclipses de soleil (ἐκλείψεις), des effacements (ἀφανισμοί) de la lune, des intempéries des saisons (ἀναιμία) se retrouve dans un autre ouvrage de Philon, dont nous parlerons plus loin, le De Providentia II. parmi les arguments d'école contre la Providence (II, 71). Il semble donc bien qu'ici Philon fasse allusion à des doctrines philosophiques grecques.

La suite le confirme :

"Ce mélange (μῆξις) est commun à l'injuste et au juste, mais pas de la même manière; l'âme de l'insensé contient davantage de la puissance infernale et nocive que celle qui est souveraine et bienfaisante; en effet, dans ce mélange, elle est consignée aux êtres terrestres. L'homme sage reçoit davantage de la puissance souveraine et salutaire possède au contraire en lui le bon et le mal, car il est avec le ciel (μετασπονδίζων), en vertu de la parenté (συγγένεια) qu'il a avec lui."

Ces dernières expressions, qui sont une allusion au Phédre de Platon, sont fréquentes chez Philon. Mais il est évident, ici encore, qu'il utilise une source étrangère à sa pensée. L'idée de la parenté de l'âme avec le ciel, l'idée aussi que les destinées sont déterminées par la proportion de bien et du mal versés dans l'âme à l'origine sont étrangères à sa pensée et aussi à la doctrine essénienne. Par contre, la conclusion nous ramène à l'introduction :

"La puissance, qui est cause de perdition, si on l'empêche d'entrer dans l'âme, est empêchée de nuire par les grâces divines (χαρίαι θεῶν), qui sont bienfaisantes. Mais ceux dont les grâces divines (αὐτοῖς θεοῖς χάριτες) se sont éloignées subissent un état de vide et de désolation".

Ici, nous retrouvons l'idée essénienne des deux esprits se disputant l'âme et de celle-ci s'ouvrant à l'une ou à l'autre. Il paraît donc que cet étrange passage contienne deux sources différentes, l'une et l'autre étrangères à Philon : d'une part, un exposé essénien des deux esprits et de leur action sur l'âme; de l'autre, un exposé de philosophie dualiste relevant des écoles philosophiques égyptiennes. Il semblerait que Philon, encore une fois, ici, ait retenu de la doctrine essénienne un trait moral, mais l'ait dissocié de son contexte eschatologique et ait remplacé celui-ci par un exposé cosmologique.

Philon a interprété la Bible avec les catégories de la philosophie grecque. Le problème se pose alors de savoir quelle est cette philosophie. Or, ceci ne va pas sans difficulté. POHLENZ consacre à Philon un chapitre dans son livre sur le stoïcisme, WOLFSON voit en lui un platonicien, WENDLAND le rattache à Aristote, FESTUGIERE se contente de parler d'éclectisme. Mais en ceci Philon est bien l'image de la période à laquelle il appartient, celle des débuts de l'Empire. Les écoles tendent à se confondre, suivant une évolution commencée au siècle précédent. Posidonius avait ouvert le stoïcisme classique à des influences platoniciennes; Antiochos d'Ascalon avait intégré au platonisme des éléments stoïciens et aristotéliens. Ces diverses influences persistent à l'époque qui est la nôtre.

On peut, toutefois, discerner certains courants. Le stoïcisme proprement dit paraît régner à Rome. Son principal représentant est Sénèque. Avec lui, il s'oriente délibérément dans une direction moraliste que reprendront Epictète et Marc-Aurèle. Mais Sénèque est un peu plus jeune que Philon. Le stoïcisme dont celui-ci est proprement contemporain est plus tourné vers les traditions religieuses et leur interprétation symbolique. Et cela n'est pas sans intérêt, car nous trouvons une tendance analogue chez Philon. Deux noms, ici, sont surtout à mentionner. Le premier est celui de l'Africain Cornutus, qui vécut à Rome sous Tibère et Claude et fut le maître des poètes Perse et Lucain. Nous avons de lui une Théologie grecque, qui est une interprétation symbolique des données de la mythologie.

Mais le personnage le plus intéressant pour nous, parce qu'il est alexandrin, est Chérémon. Egyptien d'origine, il fut le chef de l'école des Grammairiens d'Alexandrie et le directeur du Muséion. La *Lettre de Claude aux Alexandrins* le mentionne comme un des membres de l'ambassade envoyée à Rome en 53 (I. BELL, *loc. cit.*, p. 29). Plus tard, il fut, avant Sénèque, précepteur de Néron. Il se rattachait au stoïcisme. Mais c'était en même temps un scribe égyptien, attaché aux traditions religieuses de son pays (1). Il les interprétait symboliquement, comme Cornutus celles de la Grèce et Philon celles d'Israël. Il était violemment antisémite. Josèphe cite de lui pour les réfuter des extraits d'une oeuvre antijuive, où il rapportait qu'Isis apparut à Aménophis pour lui inspirer l'expulsion des Juifs hors d'Egypte au temps de Moïse (*Contr. Ap.*, 37-38).

En face de ce stoïcisme mystagogique, nous voyons, à cette époque, se continuer le platonisme éclectique inauguré par Antiochos d'Ascalon. Celui-ci avait séjourné à Alexandrie, avant de succéder à Philon de Larisse comme chef de l'école d'Athènes. Mais, comme l'a noté R.-E. WITT(2), "il avait laissé derrière lui à Alexandrie un groupe d'adhérents par lesquels sa tradition se continua". A la fin du premier siècle av. J.-C., le principal représentant de ce platonisme éclectique était Eudoxe, qui, à l'imitation d'Antiochos, unis-

(1) Voir R. REITZENSTEIN, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek*, 1901, pp. 96-100.
(2) *Albinos and the history of middle platonism*, Cambridge, 1937, p. 25.

sait des éléments stoïciens et aristotéliens à son platonisme. Cela veut dire essentiellement qu'au dogme platonicien de la distinction de Dieu et du monde, de l'esprit et de la matière, se joignaient la curiosité à l'égard du cosmos, héritée de Posidonius, et la psychologie d'Aristote.

Or, cette école était toujours vivante à l'époque où Philon faisait ses études, sous Auguste. Diogène Laërce (*Proem.*, 21) parle d'une secte éclectique (ἐκλεκτική) fondée par Potamo et qui était dans la ligne d'Antiochos (WITT, *loc. cit.*, p. 25-26). C'est à cette école que se rattache Ammonios qui fut le maître de Plutarque, lequel est un peu postérieur à Philon. Or, comme nous le verrons en examinant les écrits philosophiques de Philon, ce platonisme éclectique est exactement la philosophie que nous trouvons chez lui. Il combat les thèses stoïciennes, mais il est imprégné de pensée stoïcienne. Il est donc vraisemblable qu'il a fréquenté l'école de Potamo.

C'est dans le voisinage de cette école, bien que ne se rattachant pas directement à l'Académie, qu'il faut placer Arius Didyme. Ce personnage est caractéristique de la philosophie scolaire qui se constitue alors et restera celle de la culture générale jusqu'à la fin de l'hellénisme. Il ne se rattache à aucune école, mais il expose les opinions des grands philosophes. Cela ne veut pas dire qu'il ne prenne position. En fait, il paraît influencé par Antiochos d'Ascalon. En particulier, il croit à l'existence transcendante du monde des idées (WITT, *loc. cit.*, p. 27). Le point est important pour nous, car il en sera de même chez Philon. Originaire d'Alexandrie, il fut attiré à Rome par Auguste.

L'aristotélisme enfin, mais un **aristotélisme** qui est principalement celui du jeune Aristote encore platonisant et dont les œuvres sont aujourd'hui perdues, est représenté par le traité *Du Monde* (1). FESTUGIERE a montré que l'usage fait par l'ouvrage des œuvres ésotériques du fondateur du Lycée, publiées seulement vers 40 par Andronikos de Rhodes, empêchait que sa rédaction soit antérieure (2). Il paraît dépendre d'Arius Didyme (3) et par ailleurs, être une source de Philon. Cela permettrait de le situer vers 10-20 après J.-C. Il n'y a pas lieu de retenir, comme le fait encore POHLENZ, l'opinion selon laquelle l'Alexandre auquel il est adressé serait Tibère Alexandre, le neveu de Philon (4). Mais il appartient à un milieu très voisin de Philon et sans doute alexandrin (5).

On voit le climat commun à ces diverses œuvres philosophiques qui se rattachent aux règnes d'Auguste et de Tibère. Mais nous avons pour connaître le milieu philosophique de Philon un témoignage encore plus direct. Il y a dans l'œuvre de celui-ci un groupe d'ouvrages qui sont tout à fait à part.

(1) Il faut en rapprocher le *Pseudo-Ocellos*, que Philon cite explicitement. Voir J. de HEYDEN-ZIELEWICZ, *Prolegomena in Pseudocelli de universa natura libellum*, Breslau, 1901, p. 1. 38. L'ouvrage est du début du premier siècle après J.-C. d'après cet auteur (p. 73).

(2) *Le Dieu cosmique*, p. 477.

(3) *id.*, pp. 492-496.

(4) *id.*, p. 479.

(5) Voir M. ADRIANI, Note sul Trattato περί κόσμου. *Riv. Filolog.*, 30 (1955), pp. 208-222.

ce sont le traité *Sur l'incorruptibilité du monde*, conservé en grec, les deux livres *Sur la Providence*, le dialogue *Sur l'âme des bêtes*, conservés en traduction arménienne. On peut en rapprocher le traité *Que tout homme honnête est libre*. Le propre de ces ouvrages, en particulier des premiers, est qu'ils sont purement philosophiques. Ils pourraient avoir été écrits par des païens. C'est pourquoi leur authenticité philonienne a été suspectée. Pourtant elle paraît incontestable. BOUSSET semble avoir trouvé la bonne explication, en montrant qu'il s'agissait de dossiers scolaires où Philon résume des enseignements reçus et non de l'exposé de ses propres idées(1). Ils sont donc un document de première main sur l'enseignement philosophique alexandrin.

Le traité *Sur l'incorruptibilité du monde* est très caractéristique à cet égard. On y rencontre des affirmations qui contredisent absolument la pensée de Philon, telle qu'on la trouve dans tout le reste de son oeuvre. Le monde est présenté comme incréé (10; p. 17); les astres sont appelés "des dieux visibles" et l'idée qu'ils puissent périr est déclarée impie (9; p. 14); le monde est à lui-même cause de son existence (12; p. 20); Dieu n'a pas existé avant le monde (16; p. 26); il est appelé l'Ame du monde (16; p. 27). Il est clair qu'il serait absurde d'attribuer ces opinions au pieux Juif alexandrin. D'autre part, les analogies littéraires avec le reste de l'oeuvre philonienne sont frappantes. BOUSSET a montré(2) que la clef de l'énigme était dans la phrase finale : "Ce que nous avons reçu (*παρελήφαμεν*) concernant l'incorruptibilité du monde, nous l'avons rapporté autant que possible. Restera à montrer plus tard ce qu'on peut objecter à chaque point" (27; p. 44). Cela ne signifie pas, comme on l'a dit, qu'à une première partie, défendant l'incorruptibilité, devait s'en opposer une seconde, la contestant. Mais le sens est que Philon a voulu rapporter ce qu'il avait entendu sur la question, se réservant de le discuter dans l'avenir.

Ainsi compris, tout s'explique. Philon expose qu'il y a trois opinions en présence (3; pp. 3-5) : les aristotéliens font le monde à la fois engendré et incorruptible; les stoïciens y voient une suite de mondes engendrés et corruptibles; Platon le déclare engendré et incorruptible(3). Nous noterons que Philon observe que cette dernière opinion est aussi celle de Moïse. Or, chose étrange, la seule opinion exposée en fait est la première. Mais cela s'explique parfaitement, si l'ouvrage est l'écho de l'enseignement philosophique contemporain. En effet, la thèse aristotélicienne paraît alors la thèse commune. C'est elle que nous trouvons dans le traité *Du Monde*. Mais c'est aussi celle qu'enseignait à la même époque le Pseudo-Ocellos, que Philon cite explicitement. Les stoïciens Panétius et Boethos de Sidon s'y étaient ralliés, comme le notera Philon (15; pp. 24-25). Sénèque la soutiendra un peu plus tard.

Le détail même est constamment en parallèle avec les ouvrages des philosophes contemporains. Au début de son traité, Philon étudie les différents sens du mot *κόσμος* :

(1) *Jüdisch-christliche Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen, 1915, pp. 134-152.

(2) *Op. cit.*, p. 136.

(3) Sur la persistance de ce débat chez les Pères, voir E. CORSINI, Sources de l'Hexaméron de St Grégoire de Nysse, *Stud. Patrist.*, I, 1957, pp. 94-103.

"On appelle κόσμος en un premier sens l'ensemble (σύνστημα) du ciel et des astres environnant la terre et des animaux et des végétaux qu'elle contient; en un second sens le ciel seul, selon Anaxagore; en un troisième sens, celui des Stoïciens, une réalité (οὐσία) organisée (διακοσμημένη) ou non, qui a, selon eux, le temps comme mesure de son mouvement". Philon retiendra la première définition, selon laquelle le monde est "l'assemblage du ciel, de la terre et des vivants qu'ils contiennent" (2; p. 3)(1). Or, le *De mundo* donne deux de ces définitions : "Ce monde est l'assemblage (σύνστημα) que fournit le ciel et la terre avec toutes les espèces d'êtres qu'ils contiennent. Monde se dit aussi, en un autre sens, de l'ordre et de l'arrangement (διακοσμητής) de la nature universelle" (2; FESTUGIERE, p. 461).

Prenons maintenant Arius Didyme : "Selon Chrysippe, le monde est l'assemblage (σύνστημα) que forment le ciel et la terre avec les espèces d'êtres qu'ils contiennent(2), ou l'assemblage (σύνστημα) que forment les dieux et les hommes et tout ce qui a été produit pour le bien de ces deux classes d'êtres. Dans un autre sens, c'est Dieu qui est dit le monde, Dieu en vertu de qui se forme et s'accomplit le bel ordre (διακοσμητής) du monde" (fig. 31; FESTUGIERE, p. 492). On voit ce que le *De mundo* et surtout Philon ont écarté des définitions d'Arius Didyme, qui lui-même ne faisait que rassembler des δόξαι antérieures. Mais le fond est le même chez les trois auteurs.

L'ouvrage nous met donc en présence de la philosophie qui régnait alors à Alexandrie. Il est intéressant de l'analyser pour connaître à la fois les thèses et l'esprit de cette philosophie. Les arguments en faveur de l'incorruptibilité du monde sont d'abord que la corruption doit avoir une cause extérieure ou une cause intérieure. Or les deux sont impossibles. En effet, il n'y a rien en dehors du monde, sauf Dieu; et il serait absurde que Dieu détruise le monde. Et, d'autre part, si la corruption devait venir de l'intérieur, la partie serait plus puissante que le tout, ce qui est également absurde. Philon cite ensuite *Tim.*, 32 c, selon lequel les éléments du monde étant simples ne peuvent se dissoudre; ceci concerne l'incorruptibilité; Aristote ajouterait que seul ce qui est engendré est corruptible et donc que ce qui est incorruptible est inengendré (6; p. 9). Philon poursuit l'argument : "Dans les êtres composés, les éléments subissent une violence; mais quand ces êtres se décomposent, les éléments reviennent à leur lieu propre" (7; pp. 11-12); et c'est cet ordre du monde qui est immuable, bien qu'il se déploie continuellement en combinaisons qui sont muables. D'ailleurs ne serait-il pas impie de penser que les astres, "cette armée bienheureuse de dieux sensibles" doivent périr (9; p. 14) (3).

Un autre argument part du temps. Celui-ci est, selon la définition stoïcienne, "l'espacement" (διάστημα) du mouvement cosmique. Il est donc absurde de penser que le monde ait pu exister sans le temps. Mais celui-ci n'a pas pu commencer, puisque affirmer qu'il y avait un temps où le temps n'existait pas est encore affirmer le temps. Donc, le monde aussi n'a pas commencé. Et qu'on ne dise pas avec les stoïciens que le temps peut être aussi bien celui du monde qui suivra l'ἐκπύρωσις que celui de notre monde. Car si ce monde mérite ce nom de κόσμος que nous lui donnons, sa transformation par le feu ne serait plus un ordre, mais un désordre (ἀκοσμία) (10; p. 17).

Philon mentionne un autre argument de l'aristotélicien Critolaos : "Si le monde est engendré, la terre l'est aussi; si la terre l'est, l'homme l'est également; or cela n'est pas possible" (11; p. 18). A cette occasion, Philon

(1) Cette définition reparaitra, attribuée à Platon, dans *De Prov.*, I, 21.

(2) C'est la définition que donne Posidonius (DIOGENE LAERCE, VII, 138).

(3) Sur l'origine de ce dernier argument dans le *περί φιλοσοφίας* du jeune Aristote voir Festugière, *Le Dieu cosmique*, pp. 239-240. Il en est de même des précédents d'après HEYDEM ZIELEWICZ, *op. cit.* pp. 30-32.

attaque d'abord les poètes qui représentent les premiers hommes comme issus adultes et armés de la terre. Cela est contraire à la loi de la nature, selon laquelle l'homme doit être d'abord nourrisson, enfant, adolescent. Ainsi, il n'y a pas un commencement où l'homme serait issu d'autre chose, mais la chaîne de la génération est éternelle. Aussi bien, si la terre pouvait produire des hommes à un moment, elle devrait le pouvoir encore. Ou alors sa puissance est diminuée. Mais tout prouve le contraire. Elle est toujours Pandore, celle qui répand tous les dons (12; p. 20)(1). Si donc la génération humaine est éternelle, le monde dont elle est une partie l'est aussi. Critolaos, lui, raisonnait ainsi : ce qui est cause de l'existence est éternel; or, le monde est à lui-même cause de son existence; donc il est éternel.

Philon est amené à poser la question de l'évolution : n'y a-t-il pas lieu de considérer que le monde comme l'individu se développe de l'enfance à la maturité. Cela paraît à notre auteur "le fait d'hommes possédés d'une folie inguérrissable" (14; p. 23). En effet, il faudrait alors penser que non seulement le corps, mais le logos du monde irait en augmentant et donc qu'au commencement de la création le monde n'était pas encore raisonnable. Or, c'est là une impiété que de penser que le monde n'a pas été toujours parfait. Ici, le caractère profondément antihistorique de la pensée aristotélico-platonicienne est radicalement affirmé. Et il paraît bien que cela ait été la pensée personnelle de Philon, chez qui l'histoire ne joue aucun rôle.

Continuant son inventaire, Philon mentionne que l'εἰμαρμένη étant éternelle, le monde l'est aussi (15; p. 24). Puis il rappelle que les stoïciens Panétios et Boethos de Sidon ont eux-mêmes rejeté l'ἐκπύρωσις (15; p. 25). Il cite les arguments de Boethos : il n'y a pas de causes extérieures ou intérieures à la corruption du monde; donc celle-ci a pour cause le néant, ce qui est absurde. Ou encore : au moment de l'ἐκπύρωσις, que fera Dieu ? Celui-ci, en effet, est "comme le cocher et le pilote de l'univers, assistant le soleil, la lune, les étoiles et les planètes, l'air et les autres parties du cosmos et opérant avec elles en vue de la conservation du tout et de son organisation irréprochable conformément à la droite raison. Si tout est supervisé, vivra-t-il une vie sans vie dans l'oisiveté et l'inaction ? Qu'y aurait-il de plus absurde. Si vous enlevez à l'âme son activité continuelle, vous la détruisez. Or, Dieu est l'âme du monde" (16; pp. 26-27).

A ces raisons positives, Philon ajoute des critiques de la doctrine de l'ἐκπύρωσις : le feu a besoin de matière pour exister, il ne peut subsister seul (17-18); les divers éléments sont complémentaires (20; p. 32); plus encore ils se transforment les uns dans les autres (21; p. 33) : ainsi la disparition de l'un n'est que sa transformation en un autre (21, p. 34). Il mentionne l'opinion de Théophraste, selon lequel ceux qui nient l'incorruptibilité du monde sont trompés par l'inégalité de la surface de la terre, le recul de la mer, la dissolution de chaque partie de l'univers, la corruption de toutes les espèces animales sur la terre. Les arguments sont pour la première question que si la terre avait toujours existé, elle serait au-

(1) Sur l'origine aristotélicienne voir HEYDEN-ZIELEWICZ, loc. cit., pp. 47-50.

aujourd'hui complètement nivelée par l'érosion des montagnes par la pluie; pour la seconde, que des îles nouvelles apparaîtraient, attestant que la mer s'élargit; pour la troisième, qu'une réalité dont toutes les parties sont corrompibles est elle-même corrompible; pour la dernière, l'apparition tardive de la civilisation.

Philon, s'inspirant de Théophraste, répond à ces objections. D'abord, la terre, comme les arbres, a ses croissances et ses décroissances : tantôt, les montagnes s'élèvent sous la poussée du feu, tantôt, elles s'affaissent sous le poids de l'eau (25; pp. 39-41). De même, s'il est vrai que non seulement des îles ont surgi, mais que des falaises englouties sont devenues terre ferme, l'inverse arrive aussi : dans les terres fermes non seulement des rivières, mais des régions intérieures ont été englouties et des continents devenus des mers sont remplis d'innombrables navires : ainsi, raconte-t-on que la Sicile faisait partie de l'Italie, mais que l'isthme qui l'unissait à elle a été brisé (ἀνεπαράγη) par les flots, d'où le nom de Reggio (Ρήγιον) donné à la ville fondée à cet endroit. Et l'île Atlantide, plus grande que la Lybie et l'Asie, n'a-t-elle pas été engloutie en un jour et une nuit pour faire place à un océan (26; p. 42) (1).

La corruptibilité des divers êtres qui sont dans le monde n'est pas en troisième lieu une preuve que le monde soit lui-même corruptible, mais ce sont changements et transformations d'un tout qui, lui, reste corruptible. Enfin, à l'objection tirée du caractère récent de la civilisation, Philon, annonçant Spengler, répond que nous connaissons une civilisation récente, mais que d'autres ont précédé; en effet, les catastrophes, soit le feu, qui détruit ceux qui vivent sur les montagnes, soit l'eau, qui anéantit les habitants des plaines, ont détruit à certaines époques la presque totalité de l'humanité et tout ce qui avait été inventé, en sorte qu'il faut tout réinventer à nouveau (2). Avec ces dernières réponses se termine la partie de l'ouvrage que nous avons conservée.

On remarquera que la suite des arguments n'est pas très cohérente. Plus précisément, certains thèmes reviennent à des reprises différentes : ainsi l'opposition des causes extérieures et intérieures de corruption (5, 16 et 24), l'énumération des divers modes de corruption (6, 16 et 22), l'affirmation que Dieu ne saurait détruire le monde (7, 16 et 20). Von ARNIM, dans une pénétrante analyse (3), en a conclu que nous avons la reprise d'un même schéma, qui doit remonter à Critolaos, dont la seconde forme vient de Boethos et de Anetios, la troisième peut-être du Pseudo-Ocellos. Ainsi est-ce vraiment le dossier scolaire de la question qui nous est donné dans ce curieux ouvrage.

Nous avons un cas tout à fait analogue dans le *De Providentia* I. Philon nous a laissé deux traités sur la Providence. WENDELAND a établi leur authenticité. Le second est un dialogue, d'une forme littéraire achevée, dont nous parlerons plus loin. Le premier apparaît, au contraire, comme

1) Posidonius, au dire de Strabon (II, 160 B.C.), tenait la disparition de l'Atlantide pour historique.

2) Ceci vient du traité *Sur la philosophie* du jeune Aristote. Voir FESTUGIERE, *Le Dieu cosmique*, pp. 222 et 590.

3) *Quellenstudien zu P. von A.*, Berlin, 1888, pp. 38-39.

un dossier assez disparate. L'analyse en a été faite par BOUSSET(1). Il comprend d'abord une brève série de thèses destinées à établir les contradictions où se met celui qui nie la Providence (I, 2-4). Puis viennent trois sections, que BOUSSET a bien distinguées et qui sont différentes à la fois par le thème et par les sources philosophiques, : dans la première, Philon établit que le monde n'est pas éternel, mais a un commencement et une fin; les deux autres portent sur les objections contre la Providence.

Ainsi le thème de la première partie est le même que celui du traité *Sur l'incorruptibilité du monde*. Mais la thèse en est exactement contraire. Dans ce dernier ouvrage, Philon exposait le point de vue aristotélicien. Ici il présente le point de vue stoïcien. Il est évidemment absurde de penser que cela correspond à deux étapes de sa pensée. D'ailleurs, il est clair que sa thèse, à lui, est différente. La seule solution, comme l'a bien montré BOUSSET est de voir dans ces deux ouvrages des documents non sur Philon, mais sur ses maîtres. Le traité précédent nous décrivait l'aristotélisme que Philon a connu à Alexandrie et dont témoigne par ailleurs le traité *Du monde*. Le *De Providentia I* nous fait connaître l'enseignement stoïcien, tel que Chérémon, d'autre part, avait pu le recevoir à Alexandrie. D'ailleurs le thème de la Providence était la thèse la plus chère du stoïcisme, qu'il défendait passionnément contre les épicuriens.

Mais avant de traiter de la Providence, l'ouvrage critique d'abord la thèse aristotélicienne du monde increé et incorruptible :

"Il arrive que certains estiment que ce monde existe éternellement et sans commencement, en sorte qu'il n'ait aucun principe de création, mais qu'il possède une existence perpétuelle et qu'il ne puisse être dissous... Ils disent, en effet, qu'il convient que la divinité ne demeure pas inactive, car cela est une marque de paresse et d'oisiveté. Ainsi Dieu, disent-ils, a établi l'univers sans commencement. Ils ne comprennent pas l'absurdité d'une telle hypothèse." (1, 6).

Or, cet argument était utilisé en sens contraire dans le traité *Sur l'incorruptibilité*, où la nécessité où est Dieu d'agir toujours était apportée comme argument en faveur de l'éternité du monde. La contradiction ne peut pas être plus formelle.

Philon d'ailleurs reprend ensuite des arguments qu'apportait le traité *Sur l'incorruptibilité* en faveur de l'éternité du monde, pour les réfuter. Celui-ci opposait les parties du monde qui sont corruptibles et le tout qui ne l'est pas. Au contraire, il est affirmé que si les parties ont un commencement, le tout en a également un (1, 9); que si les parties sont corruptibles, le tout est également corruptible (1, 13); plus précisément les quatre éléments sont affirmés comme corruptibles (1, 15-20); l'idée que la génération humaine puisse remonter à l'infini est présentée comme absurde (I, 11). L'auteur s'en prend en particulier à la thèse selon laquelle la création consisterait seulement à organiser une matière informe éternellement préexistente (I, 7-8). La matière même a un commencement. Philon s'appuie pour cela à la fois sur Platon et sur Moïse (I, 20-22). Mais il fait également appel à Zénon (I, 22). Il critique toutefois la thèse stoïcienne du monde considéré comme un animal (I, 22).

(1) *Loc. cit.*, pp. 137-148.

La suite du traité développe deux argumentations successives en faveur de la Providence. Dans la première, Philon, réalisant le dessein qu'il se proposait dans son préambule, montre que la contemplation du monde établit l'existence de la Providence (I, 24-36); providence chez les hommes dans le berger, le pilote, le médecin (I, 25), gouvernement de l'esprit (ἡγεμονικόν) sur le corps (I, 28); existence des arts, musique, philosophie, géométrie (I, 32); harmonie du monde (I, 33); "toutes ces choses manifestent le développement d'un ordre (τάξις καὶ ἀκολουθία) immuable par la loi de la Providence mouvant l'univers à la manière d'une âme" (I, 33). Tout cela porte incontestablement une marque stoïcienne.

Vient ensuite une réfutation des attaques des épicuriens contre la Providence, qui porte également une marque stoïcienne. L'argument est d'abord l'existence des maux qui accablent le monde (I, 37) : inondations, grêles qui détruisent les moissons, calamités qui frappent également les justes et les méchants. Philon répond en marquant la valeur éducative des épreuves (I, 54), en soulignant qu'elles n'atteignent pas le sage, qui est détaché des biens extérieurs (I, 56). Bien des traits secondaires attestent ici l'origine stoïcienne. On notera par exemple, la comparaison de l'homme à un microcosme, opposé au macrocosme qui est le monde (I, 40), la conception de l'homme comme citoyen du monde (I, 40). Les paragraphes sur l'idéal stoïcien du sage rappellent Sénèque (I, 70-76).

Mais voici qu'à partir du § 79, on passe brusquement à un dernier thème, la critique de la fatalité et de l'astrologie. Or, c'est là un morceau de polémique antistoïcienne. Ainsi apparaît, comme le note BOUSSET, le caractère composite de ce traité, qui juxtapose des sources différentes. Après avoir exposé la doctrine du Stoa, Philon donne une réfutation de sa thèse la plus contestable. L'intérêt de ce morceau est, comme l'a montré David AMAND (1), qu'il constitue, avec le *De fato* de Cicéron, un des témoignages les plus anciens d'une argumentation antifataliste qui remonte au platonicien Carnéade, l'adversaire de Chrysippe, et qui était destinée à devenir classique chez les Pères de l'Eglise.

Ainsi, l'argumentation de Philon apparaît ici, une fois de plus, comme un document précieux sur un aspect de la philosophie de son temps. Il montre d'abord que l'opinion qui rejette sur les astres la responsabilité des actions humaines est une facile justification pour ceux qui commettent le mal (II, 77-78). Vient alors une suite de quatre arguments. Si tout est gouverné par la fatalité, il n'y a plus de responsabilité. Dès lors, il n'y a plus de coupables et on ne peut condamner les criminels (I, 79-80) : il n'y a plus ni loi, ni droit, ni justice, ni juges (I, 82). En second lieu, les lois par lesquelles sont régies les nations sont les mêmes pour tous leurs membres : elles ne sont donc pas déterminées par les horoscopes individuels (I, 84-86). Cela sera repris par Bardesane, le philosophe chrétien d'Edesse. En troisième lieu, les catastrophes anéantissent tous les individus d'une région : faut-il dire qu'ils sont nés sous la même étoile ? (I, 87). Et enfin, comment déterminer l'horoscope d'un homme, puisqu'on ignore le moment

(1) *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, pp. 81-96.

de sa conception (I, 87)... Vient alors une conclusion qui est parallèle à l'introduction. Philon y défend l'idée d'une fin du monde. Mais il ne s'inspire pas de la conception stoïcienne d'une nécessité cosmique qui aboutit à l'ἐνστένωσις par un dessèchement progressif. La fin du monde a un caractère moral : elle est un jugement de Dieu. Cela apparaissait déjà dans I, 23. Dans la mesure où les hommes se détournent de Dieu, le mal croît dans le monde (I, 89).

"De quel droit le monde prétendra-t-il persister, quand la providence a donné tant de preuves de sa longanimité. Les éléments du monde persistent contre leur gré dans la crainte et le tremblement devant la colère de la providence. Et les anges préposés au monde l'abandonneront, quand il sera frappé par le jugement qu'il mérite... La beauté du monde lui est retirée. Et avec le monde périt l'homme, citoyen du monde, vaincu par le mal (I, 90)."

Il semble bien que dans ce passage étrange, l'idée stoïcienne de la fin du monde soit interprétée dans la perspective juive du Jugement. Mais plusieurs éléments curieux sont à noter. Le premier est la vue pessimiste d'une croissance du mal, d'une apostasie générale(1). Elle rappelle les vues des apocalypses juives de ce temps. On notera aussi l'idée des éléments supportant contre leur gré les péchés des hommes, qui rappelle Rom., VIII, 20. Enfin le thème des anges, chargés de l'administration de la création terrestre et qui l'abandonnent se retrouvera dans toute une tradition chrétienne(2).

Les deux traités que nous avons étudiés jusqu'ici sont des recueils à peine élaborés où nous trouvons l'écho de l'enseignement philosophique reçu par Philon à Alexandrie. La question se pose autrement pour deux ouvrages, le *De Providentia II* et le *De animalibus*. Il s'agit encore d'œuvres purement philosophiques qui sont un écho des discussions du temps entre les écoles. Mais la forme est différente. Il s'agit de dialogues à la manière platonicienne. Ces textes sont intéressants par les données qu'ils nous apportent sur Philon - et qui garantissent leur authenticité. Le *De animalibus* nous l'avons vu, oppose Philon et son frère cadet Lysimaque. Son neveu Tibère Alexandre y joue un rôle important. Les autres dialogues opposent un Alexandre à Philon. L'identité du personnage est discutée. Mais le rapprochement avec le *De animalibus* me ferait pencher pour Tibère Alexandre.

On voit généralement dans ces dialogues des ouvrages de jeunesse de Philon. Toutefois, POHLENZ a contesté cette opinion. Il y voit l'expression d'un des aspects de Philon dans sa maturité. Cette vue nous paraît tout à fait valable. Elle est confirmée par les données chronologiques fournies par le *De animalibus*. Comme nous l'avons vu, il y est question du neveu de Philon et de ses fiançailles. Si Tibère Alexandre est né vers 10, le dialogue a donc lieu vers 35. Tibère Alexandre a déjà accompli une mission à Rome. Philon est donc âgé de près de cinquante ans. Il est en pleine maturité. C'est l'époque où il joue un rôle important à Alexandrie. Il est amené à avoir des relations avec les milieux païens. Cela nous paraît beaucoup mieux convenir à sa maturité qu'à sa jeunesse, où ses préoccupations sont plus mystiques et où il est moins mêlé au monde. On observe, d'ailleurs, que ces divers trai-

(1) Voir J. DANIELOU, *Le comble du mal*, Mel. Lortze.

(2) Voir J. DANIELOU, *Les anges et leur mission*, pp. 148-151.

tés, y compris le *De incorruptibilitate* et *De Providentia*, ont des contacts avec l'*Explication des Loix*, destinée aux païens, et qui nous paraît de l'époque qui va de 30 à 40.

Cela nous amène à souligner un point important, l'étroitesse des relations de Philon avec les milieux païens dans sa maturité. Nous ne devons pas oublier les contacts étroits de sa famille avec les milieux romains officiels. En réalité le milieu de Philon est en grande partie paganisé. Et, en particulier, son neveu Tibère Alexandre apostasiera et embrassera la religion païenne. Or, précisément, nos deux dialogues mettent en scène Tibère Alexandre. Nous pouvons y voir l'écho des discussions qu'il a eues en fait avec son neveu, dont la formation avait été principalement païenne et qui était gagné par les idées philosophiques du temps - et semble-t-il par l'épicurisme, ainsi que l'atteste sa critique de la Providence et son matérialisme.

Ainsi, sous une forme différente, c'est bien encore l'écho de la philosophie du temps que nous trouvons ici. Le *De Providentia II* nous montre Alexandre abordant Philon tard dans la soirée, alors que l'obscurité est déjà tombée. Il n'a pas dormi la nuit précédente tant son esprit était agité par une discussion sur la Providence. Cela ne suppose aucunement l'existence d'un ouvrage antérieur, mais représente seulement une mise en scène. Alexandre rassemble toutes ses objections contre la Providence, dont nous avons déjà rencontré une bonne partie dans le *De Providentia I*. Les méchants sont prospères et les bons, malheureux : que dirait-on d'un législateur qui gouvernerait ainsi ? (II, 3). Et il cite comme exemples Polycrate et Denys d'un côté, Socrate et Zénon de l'autre. Philon répond en montrant la patience de Dieu à l'égard des coupables (II, 15), le néant des biens terrestres (II, 24), l'utilité des tyrans comme bourreaux (II, 31).

Alexandre cite alors contre la Providence le fait que les poètes nous montrent les dieux accomplissant des forfaits sans nombre. Saturne, fils d'Ouranos, mutile son père (II, 35), Jupiter, dépossédant Saturne, le jette dans le Tartare; Mars est adultère, Mercure voleur (II, 39). La réponse de Philon est ici intéressante. D'abord il recommande de s'arrêter de préférence chez les poètes à ce qui est le plus estimable (II, 40). Puis il montre qu'il faut interpréter allégoriquement leurs récits : "Il faut rapporter au feu ce qui est dit de Vulcain, à l'air ce qui concerne Junon, au verbe ce qui se rapporte à Hermès" (II, 42). Si l'on n'observe pas "les règles de l'allégorie", on tombe dans l'absurdité. Or, c'est là l'interprétation que donnaient précisément des stoïciens comme Cornutus et que Philon lui-même appliquera à la Bible. Enfin, il ne faut pas vouloir que les poètes soient philosophes; chacun doit rester dans ses limites (II, 42).

Intéressante, d'un autre point de vue, est la discussion suivante. Alexandre affirme que ni les lois de l'esprit, ni le lieu, ni le temps, ni le vide affirmés par les stoïciens ne sont créés par Dieu(1). A quoi se ré-

(1) Voir Arnim, *Stoic. vet. fragm.*, II, 158, pour cette énumération.

duit alors la providence ? (II, 52-54). Or, Philon ne conteste pas cette affirmation. Il accepte donc ici la position aristotélicienne. Mais il montre l'action de la providence dans l'organisation du monde (II, 55-58). Mais dit Alexandre, cette disposition des éléments est le fait d'un déterminisme. D'ailleurs, elle ne présente aucune finalité. A quoi sert l'immense étendue de la mer (II, 60-61) ? Philon répond que les propriétés des éléments sont l'oeuvre de la providence (II, 62). Quant à la mer, elle sert à nourrir les dieux et les hommes : les dieux par l'évaporation qui alimente le soleil et les étoiles; les hommes par la rosée répandue sur la terre (II, 64-65). De plus, la mer sert à la navigation (II, 66). L'idée que le soleil est alimenté par la mer vient d'Héraclite (PLUTARQUE, *Plac.* II, 17) et avait été reprise par Posidonius (MACROBE, *Saturn.*, I, 23).

La fin de l'ouvrage est dans le prolongement de ces dernières remarques. Alexandre fait allusion successivement aux désordres du ciel (effacement de la lune, éclipses) (II, 71) (1), aux vents qui causent les naufrages (II, 87) à la pluie qui tombe sur la mer (II, 88), aux pestes, famines et inondations (II, 90), aux serpents (II, 92). En cours de route, d'intéressantes allusions sont faites aux connaissances scientifiques du temps : ainsi des explications de la voie lactée, considérée comme reflet de la lumière des étoiles (2), comme jointure du ciel, comme ancien chemin du soleil, comme sentier des troupeaux de Géryon, comme lait des mamelles de Junon (II, 89). Philon apporte les arguments contraires : les éclipses servent aux prédictions (II, 100), le venimeux des serpents à des usages médicaux (II, 104). D'ailleurs, les buts premiers que poursuit la Providence peuvent entraîner des accidents secondaires qu'elle ne veut pas directement (II, 79 et 102).

L'intérêt du dialogue dans sa dernière partie tient surtout à toutes les données concernant la science du temps que nous y rencontrons. Cette curiosité est caractéristique de l'époque. On la retrouve dans le traité *Du monde*. Elle avait été particulièrement mise à la mode par Posidonius. C'est également cette documentation qui fait l'intérêt du *De animalibus*. Le thème de la discussion, l'âme des bêtes, est un sujet scolaire. Philon semble bien ne s'engager qu'en tant qu'il expose une opinion reçue : "Je suis interprète, non un maître. Ceux qui communiquent leur propre savoir aux autres parlent en docteur; mais ceux qui rapportent exactement ce qu'ils ont entendu dire aux autres sont des interprètes" (7).

Comme le dialogue précédent, celui-ci fait allusion à une discussion antérieure. Tibère Alexandre, qui est encore un jeune homme (adolescent) a fait dans une assemblée où il y avait des Romains et des Alexandrins un brillant exposé où il développait l'idée que les bêtes ont des âmes. Lysimaque a lu un texte de la conférence. Il le lit à Philon. Cet exposé est un recueil d'anecdotes curieuses sur l'intelligence des animaux, qui présente beaucoup de contact avec l'*Histoire naturelle*, de Pline l'ancien, qui est de peu postérieure : on y voit des perroquets qui saluent les hauts personnages, des che-

(1) Voir PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 49.

(2) C'est la définition de Posidonius (Macrobe, *Com. Somm. Scip.*, I, 15).

aux calculateurs; on exalte l'habileté des araignées et des abeilles (19-20); les boucs marchent sur la corde raide et jouent à la balle; des éléphants apprennent à signer de leur nom; certains animaux peuvent être présentés en modèles de vertu, mais d'autres sont luxurieux, lâches ou cruels (66).

Il ne s'agit donc pas d'une vraie discussion philosophique, mais d'un morceau brillant d'érudition. La réponse de Philon va à distinguer ce qui est simplement instinct de ce qui manifeste intelligence. Il reprend les exemples d'Alexandre et les discute. Mais l'intérêt du *Dialogue* est qu'il rentre dans un genre littéraire très apprécié à l'époque, celui des anecdotes sur les animaux. Pline l'Ancien leur consacra son *Histoire naturelle*, Sénèque ses *Quaestiones naturales*. En domaine grec, Alexandre de Myndos écrivait vers le même temps que Philon son *Histoire des animaux* et son *Recueil de Merveilles*, qu'utilisera Elien au siècle suivant. Ici, encore, Philon nous apparaît comme le simple témoin de la culture alexandrine de son temps et des thèmes qu'elle affectionnait.

III - PHILON ET LA POLITIQUE ROMAINE

Les deux personnages que nous avons décrits jusqu'à présent à travers l'image que nous en donne Philon étaient le moine juif et le philosophe grec. Le troisième est l'empereur romain. Telles sont, en effet, les composantes du monde dans lequel il a vécu. Et tels sont aussi les milieux que le cosmopolitisme de sa famille lui a fait fréquenter. La question que nous abordons ici n'est donc pas celle des idées politiques de Philon, pas plus que, dans le paragraphe précédent nous ne nous sommes souciés de ses idées philosophiques. Nous verrons cela plus tard. Nous l'interrogeons pour le moment sur le monde qu'il a connu. Or, ici, Philon va nous apparaître sous un aspect nouveau, comme un témoin de l'idéologie impériale.

Nous avons vu que, dans l'*Ambassade à Caius*, écrite sous Claude et peut-être adressée à cet empereur, Philon nous rapporte le rôle politique qu'il a joué dans les derniers mois du règne de Caligula. Mais la première partie de l'ouvrage commence par un portrait de celui-ci, qui est un document historique de premier ordre et apporte des détails qui ne sont ni dans Suétone ni dans Dion Cassius. Ainsi raconte-t-il que le jeune Tibère, petit-fils de l'empereur de ce nom et cousin de Caligula, fut acculé par celui-ci au suicide et non assassiné. Il nous donne de nombreux détails sur le rôle de Macron et de sa femme Emnia dans l'élévation de Caligula et sur la façon dont celui-ci les amena à se supprimer. Philon se trouvait à Rome au lendemain de ces événements. Il a connu des hommes qui y avaient été étroitement mêlés, en particulier Hérode Agrippa Ier. Son témoignage est donc d'un grand prix.

Mais ce qui nous intéresse ici est non le détail historique, mais l'idéologie impériale. C'est, en effet, avec Caligula que prend toute son ampleur à Rome la doctrine qui fait de l'empereur un demi-dieu. Et nous avons vu combien cette doctrine fut source de conflits avec les Juifs avant de l'être avec les chrétiens. On sait que Caligula était entouré de serviteurs égyptiens, qui l'entouraient de leurs flatteries. La doctrine de la divinité

du roi était traditionnelle en Egypte. On peut se demander si elle n'a pas été suggérée à l'empereur par les flatteries de ses courtisans(1). Mais, par ailleurs, nous rencontrons chez certains néo-pythagoriciens du I^{er} siècle avant J.-C., Diotogène, Sthénidas ou Ecphante, un portrait du roi où celui-ci est considéré comme d'une autre espèce que le reste des hommes(2). Ces auteurs peuvent avoir été influencés par l'idéal égyptien. On les connaît dans les milieux romains. Caligula, devenu demi-fou, a pu vouloir donner une signification littérale à leurs spéculations.

C'est dans ces perspectives que prennent toute leur importance les idées que présente Philon dans l'*Ambassade*(3). Elles nous permettent de suivre l'évolution de l'idéologie impériale dans l'esprit de Caligula. Un premier passage, en effet, nous montre l'idéal royal, tel que les néo-pythagoriciens le concevaient. C'est un discours de Macron :

"Il faut que tu ne sois semblable à aucun des autres hommes..., mais tu dois te souvenir partout de ta dignité (ἡγεμονία), comme un pasteur (ποιμήν) et un chef de troupeaux... Que ne doit pas faire celui qui pratique l'art le plus élevé et le plus grand ? Car le pouvoir est le plus grand et le meilleur de tous les arts. C'est par lui que le sol bon et profond des plaines est cultivé, que la mer est sillonnée avec sécurité par les grands vaisseaux par lesquels s'échangent les produits des diverses contrées... Placé par la nature sur la poupe au point le plus haut et ayant en main le gouvernail, conduis le vaisseau du genre humain de façon salutaire (σωτηρῶς), mettant ta joie et tes délices à faire le bien (εὐεργετεῖν) de tes sujets(7, 43-50).

Il y a dans ce texte des traits qui sont courants depuis le *Lois* de Platon : ainsi la comparaison du roi à un pilote; mais d'autres évoquent plus directement les théoriciens néo-pythagoriciens : le roi ne doit être semblable à aucun autre; il est à la nature humaine tout entière ce que Dieu est à l'univers; le pouvoir est le plus haut de tous les arts. BREHIER peut écrire qu'on croirait le discours de Macron emprunté à Diotogène (*loc. cit.*, p. 22) Et GOODENOUGH se rallie entièrement aux conclusions de BREHIER, sauf qu'il voit dans cette idéologie royale une doctrine déjà largement répandue alors dans le monde hellénistique(4). On remarquera, en particulier, dans le discours de Macron les mots σωτηρῶς et εὐεργετεῖν. Le roi est le σωτήρ, celui qui préserve l'univers de la ruine(5). Macron lui attribue la prospérité de l'agriculture et du commerce. Il est aussi l'Evergète, la source des biens. Philon rapproche plus haut les deux termes (4; 22). On ajoutera que Philon s'est inspiré de cette idéologie néo-pythagoricienne dans le portrait qu'il donne de son idéal dans sa *Vie de Moïse*(6).

C'est cette idéologie que nous retrouvons, mais déformée, dans l'idée que Caligula se fait de la royauté. L'intérêt pour nous est qu'à travers cette déformation bien des traits de l'idéologie du temps se laissent reconnaître. Cela est vrai déjà du discours que Philon lui prête en réponse à Macron :

(1) A. PIGANIOL, *Histoire de Rome*, 1939, p. 249.

(2) L. DELATTE, *Les traités de la royauté d'Ecphante. Diotogène et Sthénidas*, 1942, p. 151 et suiv.

(3) BREHIER, *op. cit.*, pp. 19-20.

(4) *The politics of Philo-Judaicus*, p. 46. Voir dans cette même page les données bibliographiques.

(5) *Id.*, p. 97.

(6) BREHIER, *loc. cit.*, p. 21.

On y voit paraître l'idée que le roi n'a à être enseigné par personne. Cette science est le privilège de la race royale. Caligula déclare d'abord qu'il tient de la lignée royale à laquelle il appartient. Mais il va plus loin :

il y a "certaines aptitudes royales (βασιλικαὶ δυνάμεις) des princes qu'ils possèdent dès leur conception. En effet, de même qu'il y a des ressemblances de corps et d'âme quant à la forme du corps, aux habitudes, aux gestes, aux desseins, aux actes qui sont conservés héréditairement (ἐντοῖς σπερματικοῖς λόγοις), ainsi il est normal que soient préformées dans la semence elle-même les dispositions à la royauté. Aussi quelque un oserait-il m'enseigner, moi qui dès avant ma naissance et encore dans le sein de ma mère, ait été formé empereur (αὐτοκράτωρ) dans le creuset (ἐργαστήριον) de la nature. Comment un simple particulier se pencherait-il sur les secrets d'une âme royale (ἡγεμονική) et oserait-il se faire hiérophante (ιεροφάντειν) et initiateur (τελεῖν) des choses royales alors qu'il est à peine inscrit parmi les initiés (μυηταί)" (8, 53-57).

Ainsi les rois forment-ils une race à part, qui a des traits propres, transmis héréditairement et non par l'éducation. On remarquera la couleur stoïcienne du morceau, avec l'allusion aux λόγοι σπερματικοί. Il y a donc des semences de royauté comme des autres réalités. On notera aussi l'expression ἐργαστήριον τῆς φύσεως. Elle se retrouve dans le traité *Sur l'incorruptibilité*, comme citation d'un auteur inconnu (12, p. 21), ainsi que dans la *Vie de Moïse* (II, 84) et l'*Explication des Lois* (III, 33, 109). Elle souligne que la pensée du discours est bien de Philon.

Seule, cette race royale possède les secrets de la science du gouvernement. Ceux-ci sont un mystère caché au commun des mortels. Le roi en est le hiérophante et l'initiateur. La royauté prend ici un caractère sacré. Le roi apparaît comme appartenant non seulement à un monde plus élevé que le commun des hommes, mais à une sphère proprement divine. GOODENOUGH remarque que ce passage est "un exposé de philosophie royale courante dans la forme où Philon pouvait en user dans son allégorie des patriarches et qu'il admettait en théorie pour les rois. Mais quand Caius fonde ses prétentions non sur sa position officielle, mais sur sa nature et sa conformation particulière, Philon le regarde comme sacrilège(1) ".

Après la mort de Macron, Caius rencontra un autre mentor dans la personne de son beau-père Silanus (9; 62). Mais il n'en accepta pas davantage les conseils. Parmi les raisons qu'en donne Philon, l'une est pour nous intéressante. Caligula prétendait qu'il était "le plus sage, le plus tempérant, le plus fort et le plus juste de tous les hommes" (9; 64). On reconnaît, ici, les quatre vertus aristotéliennes. L'idéologie royale avait comme thème que le roi devait être le plus vertueux des hommes. C'est un thème que Philon reprend fréquemment. Le roi est d'abord celui qui commande à ses passions. Et c'est parce qu'il est le modèle des vertus qu'il mérite de servir de règle aux autres(2). Mais on voit le renversement que Caligula opère. Les pythagoriciens disaient : le sage est roi. Caligula déclare : le roi est sage. C'est parce qu'il est roi qu'il possède toutes les vertus. Ainsi la conception que Caligula se fait de la royauté est le miroir déformant où nous retrouvons l'idéal hellénistique du roi transposé dans une conception caricaturale. Le thème est le même, mais l'application est totalement différente.

(1) *Politics of Philo Judaeus*, p. 106.

(2) Voir GOODENOUGH, *loc. cit.*, p. 91.

Cette déformation atteint son sommet dans le passage extraordinaire où Caïus s'affirme égal aux dieux. En réalité, il ne fait, ici encore, que reprendre une théorie courante, Diotogène expliquant que le roi est un imitateur (1) de Zeus. Et nous verrons Philon, dans la réponse qu'il fait à la thèse de Caligula, ne pas mettre en question le principe, mais contester seulement l'application. La doctrine de Caligula est donc, ici, encore un témoin de l'idéologie royale courante, mais utilisée comme une justification des prétentions les plus extravagantes. Nous avons donc le droit de chercher ici encore, comme BREHIER l'a bien montré, dans les théories de Caligula l'expression déformée d'une idéologie royale qui était celle de la philosophie du temps et sur laquelle Philon nous apporte un témoignage.

Il faut citer le texte étonnant : "Si les bergers des autres vivants, pasteurs, chevriers et pâtres ne sont ni des bœufs, ni des chèvres, ni des brebis, mais des hommes ayant obtenu un sort et une condition plus élevée, de la même manière il faut croire que moi aussi, comme chef du troupeau de la race la plus haute qui est celle des hommes, je lui suis supérieur et non plus de l'ordre humain, mais d'une condition plus haute et divine" (11; 76). Et ainsi, "il ne pouvait plus demeurer dans les limites de la nature humaine, mais il la dépassait, cherchant à ce qu'on le tint pour un dieu" (11; 75).

Or, Bréhier a bien montré que "Philon admet pour son compte le raisonnement qu'il prête à Caligula, lorsque ce mauvais empereur s'assimile aux dieux. Ces paroles ne sont d'ailleurs qu'une représentation à peu près exacte d'un passage de Platon (*Leg.*, IV, 713 d)" (2). Ce n'est donc pas le principe que la royauté ait quelque chose de divin que conteste Philon. Ceci il le redit avec son temps (3). Et il le transposera en Moïse (4). Mais ce qu'il critique est l'application que s'en fait Caligula.

Cette application devient une folie, quand Caligula finit "par croire accomplies en lui les fictions des mythes et manifeste en public cette impie divinisation (*ἐνθέωσις*) de sa personne" (11; 77). Philon nous décrit alors, ce que nous savons d'autre part par Suétone, Caligula se produisant en public revêtu des attributs des dieux.

"Il affecte d'abord de se rendre semblable à ceux qu'on appelle demi-dieux, Dionysos, Héraclès et les Dioscures, Trophonios, Amphiaraos, Amphilochos et les autres. Il se moquait de leurs oracles et de leurs fêtes, comparés à ses propres pouvoirs. Puis, comme sur la scène, il revêtit successivement les attributs de ces diverses divinités : tantôt il se déguisait en Hercule, avec la massue et la peau de lion, mais l'une et l'autre en or; tantôt, pour représenter les Dioscures, il se coiffait du bonnet phrygien; tantôt il figurait Dionysos avec la couronne de lierre, le thyrsos et la nébride" (11; 71-79). Cela est confirmé par Suétone : "Son entourage lui ayant représenté qu'il s'était élevé au-dessus des princes et des rois, dès ce moment, il s'arrogea la majesté des dieux (IV, 22)... Souvent on le vit avec une barbe dorée, tenant en main les attributs des dieux : la foudre, le trident ou le caducée" (IV, 52) (5).

Nous noterons qu'à cette occasion Suétone rapporte que Caligula, entendant, un jour, plusieurs rois discuter entre eux, leur cita le vers d'Homère "Qu'il n'y ait qu'un chef, qu'un roi (*ὁς βασιλεύς*)" (II; II, 204)." Et l'u

(1) BREHIER, *loc. cit.*, p. 19.

(2) *Loc. cit.*, pp. 21-22.

(3) "Caligula ne faisait que s'appliquer la théorie hellénistique". (GOODENOUGH, *loc. cit.*, p. 107).

(4) Voir LACOMBRAGE, *Le discours sur la royauté de Synésios de Cyrène*, p. 92.

(5) Pour le caducée, voir *Leg.*, 13, 94.

les rois répondit qu'il était au-dessus même de la royauté. Or il est curieux de noter que le vers d'Homère est cité par Philon (*Conf.*, 170) et par le *De mundo* 6 (1). Il constituait un des éléments de l'idéologie royale. Le *De mundo* y voit l'expression de la monarchie divine. Mais l'unité de l'humanité sous un seul empereur apparaît comme le reflet créé de cette monarchie. Eusèbe reprendra plus tard cette conception pour l'appliquer à l'empire chrétien. Mais l'époque de Philon est celle où elle s'ébauche. On ajoutera que Dion Cassius nous dit que le roi qui déclara à Caligula que sa royauté était d'une autre essence que celle des rois, était Hérode Agrippa 1er. Tout ceci nous montre combien ces spéculations sur l'idéologie royale tenaient de place dans le milieu auquel Philon appartenait.

Il reste qu'aux prétentions de Caligula à s'affirmer comme un demi-dieu et plus qu'un demi-dieu, Philon oppose une dénégation. Mais, là encore, il reste dans l'idéologie royale païenne(2). En effet, ce qu'il rétorque à Caligula, c'est que plutôt que de revêtir les attributs extérieurs des dieux, il aurait dû imiter leurs vertus. Ainsi, Héraclès a purifié le monde des monstres qui lui nuisaient, Dionysos a donné le vin qui reconforte les âmes et les corps, les Dioscures corrigèrent "l'inégalité, qui est la source de l'injustice" (11; 81-85) (3). De même, quand Caligula prétend s'égaliser aux grands dieux eux-mêmes, ici encore, il eût dû imiter leurs vertus (13; 93-15; 113). On a remarqué l'éloge que Philon fait dans ces passages des divinités païennes. Il est clair que cela tient à ce qu'il développe une idéologie empruntée au paganisme de son temps et qu'il ne reprend pas à son compte. Il est témoin de l'idéologie royale du temps.

Tout cela nous permet de conclure que Philon constitue pour nous un précieux témoin de l'idéologie royale telle qu'elle se constitue de son temps. Cette idéologie avait été élaborée au premier siècle avant notre ère par les néo-pythagoriciens d'Alexandrie pour exalter les dynasties des Lagides et des Séleucides. Mais avec l'Empire romain une question nouvelle se pose. L'idée d'une monarchie universelle se répand. On commence à transposer à l'empereur de Rome l'idéologie néo-pythagoricienne en la complétant par une conception de la monarchie que le *De mundo* interprétait théologiquement de l'unité de Dieu et qu'on transpose au plan politique. Du développement de cette idéologie Caligula apparaît comme un témoin, Philon en est un autre : l'un et l'autre sont l'écho de spéculations qui se développaient alors dans l'empire romain.

Cette idéologie, Philon l'a-t-il reprise à son propre compte ? Il est certain que le portrait qu'il nous fait du roi idéal dans la *Vie de Moïse* ou du procureur idéal dans le *De Josepho* s'en inspire(4). Mais il en est ici comme de la sagesse et de la philosophie. Philon a connu une sagesse païenne, une philosophie grecque, un impérialisme romain. Son oeuvre porte des traces évidentes de leur influence. Mais il ne les a pas adoptées telles

(1) Voir E. PETERSON, *Theologische Traktate*, pp. 52-57.

(2) Sur l'usage des titres des dieux donnés aux Empereurs, voir DELATTE, *loc. cit.*, p. 145-158.

(3) Sur l'usage, voir GOODENOUGH, *op. cit.*, p. 87.

(4) Voir HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung*, p. 201.

quelles. Son but est, dans les ouvrages apologétiques qui ont fourni leur matière à ce chapitre et qui sont adressés aux païens, de montrer à ceux-ci que l'idéal qu'ils expriment se trouve en réalité réalisé chez les Juifs; ainsi le vrai sage selon le Portique, c'est le moine essénien; la vraie philosophie selon le néo-aristotélisme, c'est celle de la Bible; le vrai politique selon le néo-pythagorisme, c'est Moïse. Philon reste profondément juif. Comme l'a bien vu WOLFSON, il réforme la pensée grecque selon les exigences de la foi juive. Mais avant d'aborder sa pensée personnelle, comme nous le ferons maintenant, il importait de le situer par rapport au monde dont il a reçu l'héritage.



Avant de quitter ces différents acteurs du milieu où Philon a vécu, nous pouvons nous demander si les oeuvres que nous avons étudiées et qui les décrivent explicitement sont les seules où il soit question d'eux. Il n'en est rien. En réalité, nous les retrouvons souvent en étudiant l'oeuvre personnelle de Philon. Celle-ci, en effet, est une interprétation symbolique de la Bible. Mais ce symbolisme a pour but de détacher les personnages qu'elle décrit de leur contexte historique pour en faire des types universels. Aussi l'oeuvre de Philon est continuellement remplie d'allusions aux moeurs de son temps. C'est un des aspects les plus pittoresques et qui devait lui donner le plus de saveur pour ses auditeurs et ses lecteurs. Derrière les personnages de la Bible, ils reconnaissent des figures qui leur étaient familières : Joseph est le politique, Abraham, le philosophe, Jacob l'ascète. En réalité, dans cette oeuvre qui paraît au lecteur remplie d'allégories abstraites, Philon a fait passer une expérience extraordinaire de la vie et qui devait la rendre étonnamment réelle à ses contemporains. Nous ne devons pas l'oublier en étudiant ses cheminements.

Chapitre III

L'EXEGESE DE PHILON

I - L'EXEGESE ALEXANDRINE AVANT PHILON

Non seulement Philon utilise la traduction alexandrine de l'Ecriture, mais son exégèse aussi se situe dans une tradition, qui apparaît avoir été d'une grande richesse et diversité. Nous avons gardé quelques vestiges de cette exégèse alexandrine avant Philon. Elle consiste d'une part dans des développements édifiants de l'histoire sainte, parallèle à la haggada palestinienne, mais qui utilise les formes littéraires de l'hellénisme. C'est ce que nous trouvons dans les récits apologétiques, comme ceux d'Artapan et d'Eupolème, dans la tragédie sur l'Exode d'Ezéchiel le tragique, surtout dans la finale de la Sagesse de Salomon.

Plus importante est l'existence d'une exégèse allégorique, qui elle-même présente des aspects divers. La *Lettre d'Aristée*, qui est sans doute du Second Siècle avant le Christ, présente une interprétation allégorique des interdits alimentaires du Lévitique, que nous retrouverons chez Philon (*Spec. Leg.*, IV, 116) et chez les auteurs chrétiens (*Barn.*, X, 4) et qui relève d'une exégèse pastorale, soucieuse de tirer une leçon édifiante de préceptes légaux(1). Il est intéressant de noter à ce propos que, comme l'a bien vu H. THYEN(2), l'exégèse allégorique de type moral, loin d'avoir un caractère ésotérique, est née au contraire d'un souci d'efficacité pratique. C'est pourquoi on la trouve principalement dans la littérature homélitique chez Philon et plus tard chez Origène.

Mais, parmi les précurseurs de Philon, nous trouvons un autre type d'allégorisme chez Aristobule. Nous n'avons conservé de cet auteur que quelques fragments. Son activité littéraire doit se situer à la fin du Premier siècle avant le Christ. Il s'agit donc d'un précurseur immédiat de Philon(3). Le plus important fragment conservé de lui concerne le début de la Genèse. Le septième jour, identifié au premier, est un symbole de la sagesse, dont vient toute lumière. Nous sommes là en présence de spéculations sur le début de la Genèse, influencées par la symbolique pythagoricienne des nombres que nous retrouvons chez Philon et qui relèvent d'un allégorisme savant tout différent du précédent.

Le mieux, d'ailleurs, pour connaître la situation à Alexandrie dans ce domaine est d'interroger Philon lui-même, comme nous l'avons fait pour la philosophie. Il se trouve en effet qu'il fait de fréquentes allusions à des exégètes de diverses tendances, contre lesquels il prend position. Ainsi nous introduit-il lui-même dans les controverses qui existaient de son temps à Alexandrie(4). Nous devinons l'extrême complexité qui s'y rencontrait. Il

(1) Voir S. STEIN, *The dietary Laws in Rabbinic and Patristic Literature*, *Stud. Patr.*, 1957, II, pp. 141-154.

(2) *Loc. cit.*, p. 80.

(3) Voir P. DALBERT, *op. cit.*, pp. 102-103.

(4) Voir E. STEIN, *Die allegorische Exegese des Philo von Alexandrien*, Gressen, 1929.

n'est pas toujours facile d'identifier les groupes auxquels il fait allusion en référence avec ce que nous savons par ailleurs. Mais du moins avons-nous un tableau d'ensemble.

Les adversaires sont d'abord ceux qu'on peut appeler les littéralistes extrêmes. Leur position a été étudiée dans un article de SHROYER(1). En réalité, sous ce nom, on peut reconnaître des types distincts. Il y a d'abord les simples, les ignorants qui, prenant tout à la lettre, aboutissent à des absurdités. Ce sont eux qui sont visés dans le passage suivant :

"Certains de ceux qui ne réfléchissent pas, lisant dans la Genèse (VI, 6) que Yahweh se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, supposent que le législateur veut dire que le créateur s'est repenti d'avoir créé l'homme en voyant son impiété et que c'est pour cette cause qu'il a formé le dessein de détruire la race humaine. Qu'ils sachent donc qu'en pensant cela ils rendent légères les fautes des anciens par l'excès de leur impiété. En effet, qu'y a-t-il de plus impie que de penser que l'immuable change ?" (*Imm.*, 21-22).

Philon apparaît non en allégoriste, mais en exégète du vrai sens littéral contre une interprétation grossière de celui-ci. Ces interprétations matérialistes, Philon en donne quelques exemples au début du *De Opificio*. "Que Dieu ait créé le monde en six jours ne signifie pas que le créateur avait besoin de temps - en effet Dieu évidemment accomplit toutes les choses ensemble mais parce qu'il fallait un ordre dans la création" (*De op.*, 13). La critique vise ici des interprétations anthropomorphiques. D'ailleurs, ces interprétations sont directement visées plus loin. Il s'agit de l'expression : Au commencement :

"Moïse dit que Dieu a fait au commencement le ciel et la terre, en prenant commencement non, comme le pensent certains, au sens temporel : en effet il n'y avait pas de temps avant le monde, mais il a été fait ou avec le monde ou après lui. Si donc il ne prend pas commencement au sens temporel, il le prend vraisemblablement au sens numérique, si bien que : il a fait le monde au commencement signifie qu'il a fait le monde le premier. (*De op.*, 26-27)."

On voit donc, dans ces passages, un souci d'une interprétation réfléchie du texte contre les interprétations matérielles.

De même, dans les *Quaestiones in Genesim* (II, 28), Philon critique des interprétations inacceptables. Ainsi, à propos du texte : "Dieu fit passer un souffle sur la terre et les eaux baissèrent" (*Gen.*, VIII, 1), Philon écrit :

"Certains disent que le souffle dont il est parlé est celui du vent. Mais pour moi je n'ai jamais vu que l'eau ait été calmée par le vent, mais au contraire agitée et secouée, sans quoi déjà depuis longtemps les vastes étendues de la mer auraient été épuisées. Il semble donc qu'en fait, le souffle dont il s'agit est celui de la divinité, par lequel l'univers retrouva la sécurité."

Quand il s'agit de Dieu, ces interprétations littérales conduisent à une véritable impiété. Ainsi, à propos de l'expression "Caïn sortit de devant la face de Dieu", Philon écrit : "Nous sommes incertains s'il faut entendre au sens figuré certaines choses dans les livres écrits par Moïse, quand ce qui est exprimé par les mots est trop en désaccord avec la vérité. En effet, si l'Être a un visage, que dirons-nous contre l'impiété des Epicuriens ou l'idolâtrie des Egyptiens ou les imaginations mythologiques. En effet, le visage

(1) Alexandrian Jewish Litteralists, *J. B. L.*, 1936, p. 261 sqq.

est une partie d'un animal, mais Dieu n'a pas de parties" (*Post.*, 1-2; voir aussi *Quaest. Gen.*, III, 13; *Hérés.*, 300). A l'égard de ces "simples", Philon n'a d'ailleurs que de la pitié. Mais pourtant leur cas présente une certaine gravité, parce qu'il est source de scandales. En effet, cette interprétation naïve amène certains Juifs à ne plus prendre au sérieux l'Ecriture et à se détacher ainsi de la foi.

Ainsi à propos des tuniques de peau, "quelqu'un peut-être se moquera de la lettre, en voyant la simplicité d'un pareil vêtement, peu digne d'être l'œuvre d'un si grand créateur". (*Quaest. Gen.*, I, 53). Philon défend d'abord le sens littéral, en montrant la supériorité de la pauvreté sur la richesse, puis passe au sens spirituel. D'autres se moquent du changement du nom d'Abraham en Abraham :

"Certains de ceux qui sont étrangers à la culture, ou mieux qui manquent de jugement et sont tombés du chœur divin, se moquent de celui qui est saint par essence, en disant avec ironie : O le grand don ! Le chef et le maître de l'univers a fait cadeau d'une lettre unique, par laquelle le nom du patriarche a été considérablement allongé, puisqu'il est passé de deux à trois syllabes. O l'impiété, qui ose attaquer Dieu en s'attachant à la surface de la lettre, là où il faudrait plonger son esprit dans les profondeurs. D'ailleurs la lettre elle-même, bien qu'en soi peu de chose, pourquoi n'en voyez-vous pas le prix" (*Quaest. Gen.*, III, 43).

Et Philon entreprend l'étude de la lettre A. Mais on voit qu'ici encore, il défend le vrai sens de l'Ecriture, le sens littéral, qui est le symbolisme du nom, contre une vue grossièrement matérielle. Un dernier exemple est celui d'Esau vendant son droit d'aînesse pour un plat de lentilles.

"Je sais, dit Philon, que des choses de ce genre prêtent à rire à ceux qui sont sans esprit et sans formation et qui n'ont aucune idée de la vertu. Ils attribuent leur ignorance et leur sottise aux saintes Ecritures du Seigneur, qui sont les plus vraies de toutes les réalités. La raison en est qu'ils sont comme des aveugles qui ne peuvent que toucher les choses et ne peuvent atteindre la couleur, la forme des choses dans leur réalité propre : ainsi, ces ignorants et ces rustres, ayant les yeux de l'âme aveuglés, appuient seulement sur la lettre, ne s'attachant qu'aux sons et aux mots, incapable de pénétrer à l'intérieur pour voir le sens. Pourtant la lettre déjà ici contient une leçon non négligeable pour l'homme adonné aux plaisirs du corps. Le texte est susceptible également d'un sens spirituel" (*Quaest. Gen.*, IV, 168). Ici encore, il est remarquable que ce que condamne Philon c'est un littéralisme stupide au nom d'un sens littéral intelligent. Le sens spirituel ne vient qu'après.

Un second type de littéralistes extrêmes est celui des syncrétistes. Ce sont des hommes savants. Mais ils ne voient plus la transcendance de la Bible et de sa différence d'avec les autres religions. Ils sont les ancêtres de certains représentants modernes de l'école de l'histoire des religions. Ils assimilent les institutions juives aux coutumes païennes et perdent ainsi de vue leur transcendance : "Le sacrifice d'animaux séparés en deux offerts par Abraham a donné prétexte, je ne l'ignore pas, à de vaines attaques qui cherchent à déconsidérer l'Ecriture. Certains disent en effet que ce qui est décrit là n'est rien qu'une immolation et un examen des entrailles des victimes" (*Quaest. Gen.*, III, 3). A ces critiques, Philon fait une réponse remarquable : "Ceux-ci me paraissent être de ceux qui jugent le tout par la partie et non la partie par le tout. Or, la Loi a l'unité d'un organisme. Il faut donc l'examiner dans son ensemble et non en dissociant les parties".

Ou encore, on ramène les récits de l'Ancien Testament à des mythes. Cette attitude est décrite avec précision dans *De confusione linguarum* (2-3) :

"Certains qui se révoltent contre les conceptions traditionnelles, cherchant toujours noise et procès aux lois, se servent de récits comme celui de la Tour de Babel et d'autres semblables pour appuyer leur incrédulité. Et ils disent : Comment pouvez-vous respecter encore les traditions des anciens comme si elles contenaient les canons de la vérité. Voyez, en effet : Les livres que vous appelez saints contiennent les mêmes mythes que ceux dont vous avez l'habitude de rire quand vous entendez les autres les raconter."

Il s'agit de la comparaison entre la Tour de Babel et l'épisode homérique des géants entassants le Pélion sur l'Ossa pour faire l'assaut du ciel (1). Philon fait ensuite une allusion à un autre mythe que les adversaires de Moïse rapprochent de la confusion des langues et d'après lequel à l'origine bêtes et hommes parlaient le même langage (2). Pour ces deux passages, il montre que, au simple sens littéral, il n'y a pas d'analogie. Ainsi, pour le second : "Moïse, s'approchant plus près de la vérité, a séparé les bêtes des êtres raisonnables, en gardant l'unité de langage pour les hommes seulement" (*De conf.*, 15). Il est notable que, pour le premier cas, nous connaissons par Eusèbe les hommes auxquels il fait allusion. C'étaient des écrivains juifs syncrétistes qui assimilaient les récits bibliques aux mythes homériques (*Prép. Ev.*, IX, 11 et 17) (3).

Très particulièrement remarquable est la réfutation par Philon de ces comparatistes qui assimilent le sacrifice d'Isaac aux sacrifices humains des religions païennes :

"Pour ces hommes qui critiquent tout, l'action d'Abraham ne paraît ni grande, ni étonnante comme nous la disons. Beaucoup, en effet, disent-ils, parmi ceux qui aiment le plus leurs proches et leurs descendants ont sacrifié leurs propres enfants. les uns pour qu'ils soient immolés pour la patrie, les autres pour obtenir la fin des guerres ou de famines, d'autres par conformité à un usage établi. Parmi les Grecs, ce sont les plus notables, non des personnes privées, mais des rois, qui, faisant peu de cas de ceux qu'ils avaient engendrés, ont, par leurs immolations sauvé de grandes expéditions... Les peuples barbares de leur côté ont toujours considéré les sacrifices d'enfants comme une action pieuse et agréable aux dieux. Et c'est précisément ce que Moïse leur reproche (*Dt.* XII, 31). Parmi les Indiens, les gymnosophistes, maintenant encore, lorsque la vieillesse commence à les saisir, avant d'être vaincus par elle, construisent un bûcher et s'y jettent. Et les femmes, quand leurs maris meurent avant elles, se jettent dans le même bûcher et vivantes sont consumées avec le corps de ceux-ci. Pourquoi dès lors considérer qu'Abraham a fait quelque chose d'extraordinaire, quand nous voyons des particuliers, des rois, des races entières faire des choses semblables ?

"Voici ce que je réponds à ces critiques. Parmi ceux qui sacrifient leurs enfants les uns font cela par coutume, comme c'est le cas de certains barbares, d'autres pour réaliser des projets inconsidérés, soit qu'ils y aient été contraints par d'autres, soit par désir de la gloire et de la réputation. Ceux qui agissent par coutume ne font rien de grand. Ceux qui agissent par contrainte ne méritent aucune louange. Si c'est par amour de la gloire qu'ils sacrifient femme ou enfants, ils méritent plutôt le blâme. Il faut donc chercher si c'est pour une de ces trois raisons qu'Abraham a été sur le point de sacrifier son fils. D'abord ce n'était pas l'usage d'immoler les enfants en Babylonie et en Chaldée où Abraham a été élevé. Il n'a pas agi par crainte des hommes, ni sous la menace d'un danger. Il ne cherchait pas la louange. En quoi l'aurait-il trouvée dans un désert ? Si son action est digne d'éloges, c'est qu'elle procédait seulement de l'obéissance à Dieu" (*De Abr.*, 178-199).

Ainsi les comparatistes sont-ils dans l'erreur parce qu'ils rapprochent des choses qui sont en réalité différentes. Mais même si ces choses étaient

(1) Le rapprochement était fait par Abydenos, d'après EUSEBE (*Prép. Ev.*, IX, 14) et par Eupolémon (*id.*, IX, 17).

(2) JOSEPHÉ, *Ant. Jud.*, I, 1, 4.

(3) C'est aussi ce que nous trouvons dans les *Oracles Sybillins*.

semblables, ils auraient toujours le tort, par leur excès de littéralisme, de faire passer les récits bibliques pour des fables. Ainsi, par exemple, il faut reconnaître que le récit de la création d'Eve est fabuleux (μυθῶδες). "Comment admettre qu'une femme et en général un être humain soit né de la côte d'un homme" (*All. Leg.*, II, 19). De même, le serpent de la Genèse est-il lui aussi présenté comme fabuleux (μυθῶδες), dans le *De Agr.*, 97, et Philon explique comment l'interprétation figurée permet d'écarter l'élément mythique(1). De même encore, ceux qui interprètent l'arbre de vie comme si, de même que certaines plantes sont mortelles, d'autres communiquaient l'immortalité. Mais, ajoute Philon, il ne savent pas comment ils ont cette vertu salutaire. C'est pourquoi, ici encore, il faut avoir recours au sens figuré (*Quaest. Gen.*, I, 10).

Mais ces littéralistes inintelligents, soit par ignorance, soit par hostilité, ne sont pas les seuls que connaît Philon. Il y a une autre catégorie, infiniment plus respectable et par là même aussi plus dangereuse pour notre auteur. C'est celle de juifs qui pratiquent intelligemment l'exégèse littérale, mais qui refusent d'en reconnaître une autre. Ici, Philon ne défend plus le sens littéral contre ses déformations, mais l'interprétation allégorique contre le pur littéralisme. Nous le voyons en effet parler souvent d'hommes experts à expliquer la lettre de l'Ecriture. A propos d'un passage du *Lévitique* où il est dit que, lorsque la lèpre est dans une maison, le prêtre doit commencer par enlever tous les objets, de peur qu'ils ne deviennent impurs (*Lév.*, XIV, 36) Philon écrit : "Comment ceci s'accorde avec le sens littéral, ceux qui en ont l'habitude et le goût pourront le faire. Pour nous, nous dirons que ces choses ne paraissent pas du tout s'accorder" (*Imm.*, 133). On voit qu'ici ces spécialistes expliquaient les passages difficiles sans recours à l'allégorie par une exégèse subtile. C'est bien cette subtilité à laquelle Philon fait allusion par le nom qu'il leur donne d'ordinaire et qui est celui de σοφιστής, qui signifie "homme habile, savant". Ainsi, à propos d'*Ex.*, XXII, 26, il écrit : "Ces choses et celles qui sont semblables, nous laissons les gens habiles (σοφισταί) en recherches littérales et qui froncent le sourcil les expliquer. Quant à nous, suivant les lois de l'allégorie, disons ce qui convient à leur propos" (*De Somn.*, I, 102).

Ce sont ces mêmes personnages que Philon semble désigner dans un passage curieux du *De Cherubim* (42). Il se prépare à expliquer ce qui est le mystère allégorique par excellence, les mariages des patriarches comme figure de la naissance des vertus :

"Comme nous allons parler de l'enfantement des vertus, que les hommes pointilleux (δαισιδαίμονες) bouchent leurs oreilles ou s'en aillent. En effet, nous annonçons les divines initiations aux mystes dignes des très saints mystères; mais eux sont ceux qui environnent la piété véritable et qui est réellement sans parure d'un vêtement misérable. Nous ne prononcerons pas devant eux les paroles sacrées, possédés qu'ils sont d'une maladie incurable, l'orgueil des mots et la chicane des paroles et le raffinement des observances et ne mesurant la sainteté à rien d'autre."

(1) Mais dans les *Quaest. Gen.*, il justifie le sens littéral (I, 32) par la puissance de Dieu et par les circonstances exceptionnelles du début du monde.

Ces derniers traits permettent de situer les personnages : ces subtilités d'exégèse littérale, ces complications de la halakha, ce sont exactement les traits des scribes palestiniens. WOLFSON (I, 6) a tout à fait raison d'y voir la description de l'exégèse rabbinique, telle que nous la trouverons dans le Talmud et qui représente un courant tout à fait hostile à Philon.

Nous remarquons qu'à l'inverse de celles des précédents, Philon ne condamne pas leur méthode. Pour lui, l'exégèse littérale est bonne et nécessaire. Dans les *Quaestiones*, il commence toujours par elle. A propos de l'épisode de la confusion des langues, nous l'avons vu écarter la théorie mythique. Mais par contre, il n'a pas d'objection à ce qu'on l'interprète au sens littéral comme une explication de la distinction des langues : "Nous ne blâmons pas ceux qui procèdent ainsi, car ils ont peut-être raison aussi." Mais il les invite à ne pas s'en tenir là et à s'avancer jusqu'à l'interprétation figurative (*Conf.*, 190). Sa position apparaît ainsi bien claire. L'exégèse littérale est bonne, mais il ne faut pas s'y tenir. Ainsi, à propos des quatre puits trouvés pas les serviteurs d'Isaac (*Somn.*, I, 39), Philon écrit :

"Peut-être certains de ceux dont l'horizon se limite à leur pays estimeront-ils au sujet des puits que le législateur n'a pas voulu dire autre chose; mais ceux qui sont inscrits dans une plus vaste cité, ayant des pensées plus parfaites, sauront bien que, pour ceux qui savent voir, la recherche ne porte pas ici sur quatre puits, mais sur les quatre parties de l'univers."

Nous avons ici une nouvelle signification : les littéralistes sont des *μικροπολίται*, ils sont enfermés dans le sens étroitement national et littéral de l'Écriture, alors que l'interprétation des autres est universaliste.

Ainsi ce que Philon leur reproche, ce n'est pas leur science du sens littéral, c'est le mépris de tout ce qui dépasse le sens littéral. Nous pouvons nous rappeler ici une expression que nous avons laissée sans la souligner. Quand ils entendent parler d'allégorie, ils froncent le sourcil (*Somn.*, I, 102) manifestant par là leur méfiance et leur dédain. Ce sont eux que Philon nous montre encore dans le *De Josepho* (125). "Comme il nous est proposé, après l'exégèse littérale (*ἐπητή ἀπόδοσις*) d'examiner l'interprétation figurée (*τροπική*), disons ce qu'il faut là-dessus. Peut-être, certains riront ils en entendant des choses qui leur paraîtront en l'air (*εἰκαῶς*), mais cela ne m'arrêtera pas". Si nous nous rappelons que les traités de Philon sont en partie sans doute des homélies synagogales, nous avons ici de petits tableaux très vivants, où nous voyons les différents groupes réagir au cours de l'homélie et Philon les prendre à partie et les inviter à prendre la porte ("Qu'ils s'en aillent") quand il est sur le point de pénétrer dans les interprétations plus mystiques (voir encore *Somn.*, II, 301).

Ces diverses catégories de littéralistes constituent un premier groupe d'adversaires de Philon. Mais ils ne sont pas les seuls. Nous avons remarqué en effet, que si Philon s'opposait à une interprétation purement littérale de la Loi, il maintenait cependant l'importance de cette interprétation. Et à cet égard, il rencontre à l'autre extrême une seconde catégorie d'adversaires : les purs allégoristes, c'est-à-dire ceux qui nient, d'une part, le sens littéral de la Loi pour n'y voir qu'un pur symbole et qui, par ailleurs, rejettent les observances pour une religion purement spirituelle. Le texte capital ici se trouve dans le *De Migratione Abrahæ*.

"Il en est certains qui, voyant dans les lois littérales des symboles des réalités intelligibles, s'appliquent d'une part à celles-ci, mais font peu de cas des premières et les négligent. Je ne saurais louer leur manière d'agir. Il fallait en effet, prendre soin des deux et d'une recherche exacte des invisibles et d'une garde fidèle des visibles. Mais, en fait, comme s'ils vivaient seuls avec eux-mêmes dans le désert, ou comme s'ils étaient des corps sans âme, ou comme s'ils étaient ignorants de la cité, du bourg, de la maison et en un mot de la société humaine, élevant la tête au-dessus de ce qui paraît bon à l'ensemble, ils cherchent la vérité pure en elle-même (89-90).

On voit le sens de ce texte. Ici encore, Philon ne blâme pas la recherche du sens spirituel et des biens intelligibles. Nous verrons, au contraire, le prix qu'il y attache. Mais l'attitude qu'il condamne est celle de ceux que cette recherche des biens spirituels amène à négliger les humbles observances extérieures :

"Faut-il, parce que le sabbat est pour nous une invitation à tourner nos efforts vers l'inengendré ($\alpha\gamma\epsilon\nu\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$) et à ne pas nous soucier des choses corruptibles, que pour autant nous nous dégageons de ce qui a été prescrit par la loi à son égard, comme d'allumer le feu, de travailler la terre, de porter des fardeaux, de faire des procès, de juger et de faire les autres actions qui se font même dans les temps non festifs ? Ou parce que la fête est synonyme de joie spirituelle et d'action de grâces envers Dieu, allons-nous nous abstenir des assemblées qui ont lieu durant le cycle des saisons ? Ou parce que la circoncision est une image du retranchement de la volupté et de toutes les passions et du dépouillement des opinions impies, allons-nous supprimer la loi qui la prescrit ? Ainsi nous allons négliger aussi le culte du Temple et des milliers d'autres choses, si nous nous appliquons seulement à ce qui est manifesté par l'interprétation spirituelle. Or nous devons croire que parmi ces choses les unes conviennent au corps, les autres à l'âme. Or, comme il faut prendre soin du corps, parce qu'il est la maison de l'âme, de même aussi devons-nous appliquer la lettre de la loi. Si nous gardons cette lettre en effet, le reste, dont elle est le symbole, n'en sera que mieux connu (91-93)".

On voit que ce texte est remarquable de clarté et d'équilibre. Philon y affirme formellement contre les allégoristes, que l'interprétation spirituelle de la Loi ne dispense aucunement de son observance littérale. L'homme parfait est celui qui unit les deux, ni pur littéraliste, ni pur allégoriste : "Les vrais amis de la vertu, dit ailleurs Philon, sont à la fois les meilleurs gardiens des lois (spirituelles) que leur père, la droite raison, a établies et de fidèles intendants des coutumes que l'éducation, leur mère, a introduites" (*De Ebr.*, 80). Ainsi faut-il unir la religion personnelle que Philon appelle la loi naturelle et la religion sociale, qu'il appelle la loi positive. Nous remarquerons enfin dans le texte du *De Migratione* les deux raisons qu'apporte Philon pour justifier l'observance de la lettre de la Loi. La première est la nature sociale de l'homme : les purs allégoristes sont des êtres asociaux. La seconde est sa nature corporelle : les purs allégoristes sont des âmes incorporelles. Or, ce sera encore la raison qu'Origène apportera plus tard pour justifier le culte visible.

Mais, à côté de cet allégorisme extrême, qu'il rejette, Philon connaît dans l'Alexandrie de son temps des exégètes qui l'ont précédé dans l'usage sain de l'allégorie. Ainsi, dans un passage de *Spec. Leg.*, (II, 147), il s'agit de la Pâque. Il rappelle d'abord que la Loi avait prescrit de la célébrer tous les ans, "en mémorial d'action de grâce, pour les événements racontés dans l'histoire ancienne. Mais ceux qui ont coutume d'interpréter allégoriquement ($\delta\iota'\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$) le sens littéral pensent que le passage de la Mer Rouge symbolise ($\alpha\iota\nu\acute{\iota}\tau\tau\epsilon\tau\alpha\iota$) la purification de l'âme". Nous avons ici une interprétation spirituelle rapportée à la tradition. Ailleurs, parlant

des chérubins de l'arche, Philon écrit : "Certains disent que ce sont des symboles des deux hémisphères qui se tiennent face à face, celui qui est sur la terre et celui qui est en dessous" (*Vita Mos.*, II, 98). De même dans le *De Josepho* : "J'ai entendu des gens expliquer ce passage de façon allégoriquement différente : ils disaient que le roi d'Égypte était notre esprit qui commande à la région du corps" (151).

Ces exégètes sont parfois désignés par Philon de façon plus précise par le nom de physiciens : "J'ai entendu des physiciens (φυσικοί) qui interprétaient symboliquement ce passage de façon pertinente en disant que l'homme était la figure de l'esprit, et sa femme, dont le nom est Sara, celle de la vertu" (*Abr.*, 99). De même dans le *De Post. Caïni* : "Si Dieu n'a pas de visage, il nous reste, ayant compris qu'aucune de ces choses ne peut être prise au sens propre, à prendre la voie de l'allégorie chère aux physiciens (8)".

Le mot n'a aucunement notre sens moderne. Il faut, pour le comprendre, nous rappeler ce qu'est la φύσις, la nature, pour Philon (1). Elle s'oppose essentiellement à la θείσις à ce qui est établi par l'homme. La θείσις, c'est l'ensemble des lois positives qui constituent le sens littéral et qui sont propres au peuple juif. Le φύσις, au contraire, ce sont les réalités universelles, qui sont symbolisées par ces lois. Celui qui en reste à la θείσις, le littéraliste, est un habitant de sa petite cité (μικροπολίτης). Au contraire celui qui connaît le sens spirituel est un κοσμοπολίτης.

A travers Philon, nous entrevoyons même que ces allégories constituaient plusieurs courants différents. Nous le voyons souvent dans les *Quaestiones* nous donner plusieurs interprétations possibles. Ainsi, pour l'arbre de vie :

"Certains ont cru que de même que certaines plantes étaient vénéneuses et mortelles, d'autres communiquaient l'immortalité." C'est l'interprétation littérale qu'il faut rejeter à juste titre et qui est mythologique. "D'autres disent que l'arbre de vie est la terre, qui produit tout ce que les hommes dévorent; et comme l'arbre est placé au centre du jardin, ainsi la terre au centre du monde. Il y en a d'autres qui affirment que l'arbre de vie désigne entre les sept cieux celui du milieu. Certains pensent que c'est le soleil, parce qu'il est presque au milieu des planètes et qu'il produit la vie. D'autres enfin ont dit que l'arbre de vie était la partie dirigeante de l'âme : ce qui commande est en effet milieu et principe, comme le chef d'orchestre. Mais les meilleurs ont dit que l'arbre de vie était la vertu la plus parfaite, la piété, qui seule peut donner l'immortalité (*Quaest. Gen.*, I, 108; voir *Leg. All.*, I, 49)."

Si nous reprenons ce texte, nous voyons que les interprétations qu'il donne se réfèrent à quatre chefs principaux. Il y a d'abord le sens littéral, que nous avons déjà vu. Il y a ensuite une interprétation cosmologique : l'arbre de vie figure la terre, ou le quatrième ciel, ou le soleil. Cela était le type des interprétations stoïciennes. Elles étaient traditionnelles dans le judaïsme avant Philon et nous les retrouvons chez celui-ci. Vient ensuite une interprétation psychologique : l'arbre de vie figure l'esprit, la partie la plus élevée de l'âme. Cette interprétation était aussi classique avant Philon. Celui-ci nous a montré plusieurs fois des gens qui voyaient

(1) Sur φύσις et νόμος, voir F. HEINEMANN, *Nomos und Physis*, Bâle, 1945 (d'après les philosophes grecs du Ve siècle avant J.-C.); W. C. GREENE, *Mora*, Harvard, 1944, ch. VIII (C. R. des Places, R. S. R. 1949, p. 149). On observera que cette doctrine de la θείσις comme inférieure à la φύσις fera difficulté pour une révélation positive.

dans le Pharaon l'esprit ou dans Abraham et Agar, l'esprit et la sensation. Enfin, viennent les "optimi viri", les parfaits, les vrais initiés pour qui l'interprétation est mystique : c'est le mystère des vertus parfaites et de l'union avec Dieu. Cette exégèse sera particulièrement chère à Philon.

• Nous pouvons remarquer que la distinction de ces différents courants recouvre ce que nous savons par ailleurs de l'exégèse alexandrine avant Philon. L'exégèse cosmologique apparaît dans le *Livre de la Sagesse* et dans Flavius Josèphe, comme nous le verrons plus loin. Elle paraît même se retrouver dans les monuments figurés, en particulier en ce qui concerne le chandelier à sept branches(1). L'exégèse morale est celle de l'homélitique synagogale telle que nous en trouvons l'écho dans la *Lettre d'Aristée*. Enfin, l'exégèse mystique correspond à ce que nous avons rencontré chez Aristobule. Et c'est sans doute aussi celle que pratiquaient les Thérapeutes, au dire de Josèphe.

II - L'EXEGESE LITTERALE

D'après tout ce que nous venons de dire, la position théorique de Philon en matière d'exégèse apparaît comme pleine de mesure et vraiment exemplaire. D'une part, il sauve partout où cela est possible le sens littéral propre. Par ailleurs, il discerne souvent avec beaucoup de justesse les cas où le sens littéral est figuré, comme dans le cas des récits au début de la Genèse et dans celui de certains anthropomorphismes. Enfin, il affirme que l'explication littérale du texte n'est pas tout, que celui-ci contient aussi un sens spirituel. Et jusqu'à présent, nous sommes entièrement d'accord avec lui. Pourquoi alors son oeuvre reste-t-elle finalement décevante au point de vue exégétique, je ne dis pas au point de vue théologique et mystique ? C'est à cause de l'application pratique de cette double exégèse. En effet, aussi bien l'exégèse littérale que l'exégèse spirituelle sont affectées chacune d'un défaut fondamental. *Le défaut de l'exégèse littérale, c'est que Philon interprète le texte biblique en fonction d'une culture purement hellénique. Le défaut de l'exégèse spirituelle est qu'il est totalement dépourvu du sens de l'histoire et qu'au lieu de montrer les événements de l'Ancien Testament comme la figure d'événements eschatologiques, ainsi que le faisaient à la même époque les Apocalypses, il y voit le reflet sensible d'un monde intelligible intemporel.*

Parlons d'abord de l'exégèse littérale. Elle consiste pour Philon à mettre toute la science hellénistique de son temps au service de l'intelligence de l'Écriture(2). L'idée en soi est valable. Elle restera celle de saint Augustin. C'est ce qu'a montré H. I. MARROU dans sa thèse sur Saint Augustin et la fin de la culture antique. On pourrait faire exactement le même travail sur Philon et on aboutirait au même résultat. On arriverait en particulier à cette conclusion, stupéfiante pour nous, que la science d'Au-

(1) Voir E. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in greco-roman period*, IV, pp. 75-80.

(2) Voir FESTUGIERE, *Le dieu cosmique*, p. 528.

gustin est à peu près celle de Philon, ce qui nous conduit à cette constatation que pour les Anciens la science consiste essentiellement dans la tradition d'un certain nombre de techniques et aucunement dans une découverte et un progrès. Cette mise de la science au service de l'exégèse aboutit souvent à des confusions, qui seront éternellement celles du concordisme. Mais par ailleurs, la conception qui apparaît chez Philon dominera toute l'exégèse antique et médiévale et il vaut donc qu'on s'y arrête un instant.

Nous avons cité, plus haut, un texte où Philon nous disait que le vrai ami de la vertu savait unir la fidélité à sa mère, la παιδεία, et à son père, la droite raison. Et, dans ce texte, la παιδεία était associée à la pratique littérale de la Loi opposée à son observance spirituelle. Cela nous montre, dès le début, qu'il y a un lien entre le sens littéral et la παιδεία. La παιδεία est le domaine de tout ce qui est reçu par enseignement, transmis par tradition. Dans le *De Migr.*, 39, Philon en voit le symbole dans l'oeuf, par laquelle les vérités nous sont transmises indirectement, tandis que la sagesse est comparée à l'oeil qui est le contact direct des réalités. La παιδεία a donc une valeur (*Mut.*, 228); elle représente un stade nécessaire et en cela elle est semblable au sens littéral; mais, par ailleurs, elle n'est qu'un stade inférieur (*Ebr.*, 168), qui n'est rien à côté de la sagesse et qui doit être dépassé; et ceci également l'apparente au sens littéral.

Le contenu de la παιδεία est très varié. Il embrasse tout ce qui s'apprend. La παιδεία comprendra donc d'abord la Loi Juive. Ceci nous n'y insisterons pas, parce que c'est évident. Nous remarquerons seulement que, pour Philon, la Loi est essentiellement la Torah, le Pentateuque. C'est le Pentateuque seul qui fait l'objet de ses commentaires. Dans l'*Exposition de la Loi*, c'est le seul livre cité. Dans les autres commentaires, il y a quelques allusions aux *Psaumes*, aux *Livres des Rois*, mais qui sont très rares. Une citation de *Samuel* est présentée comme venant "d'un des anciens" (*Mig.*, 38). Philon toutefois tient les autres livres pour inspirés (*Conf.*, 149). GOODENOUGH croit qu'ils le sont pour lui, mais non au même sens que la Torah (1). Il est difficile d'en décider.

Quelle place, d'autre part, voyons-nous donner chez Philon aux traditions orales juives ? C'était, en effet, un trait du rabbinisme palestinien que la constitution de toute une tradition législative à côté de la Loi pour en résoudre les cas difficiles : c'est ce qu'on appelle la *halakha*; par ailleurs il y avait des traditions, merveilleuses ou édifiantes, dont on avait enrichi l'Écriture et qui constituaient la *haggada*. Or, nous ne trouvons pour ainsi dire aucune trace de cette dernière dans Philon. Les traits qu'on cite sont insignifiants et peuvent avoir une autre source. Il écrit bien au début de la *Vie de Moïse* : "J'exposerai ce qui concerne cet homme soit d'après les Livres saints, soit d'après certains des anciens de la nation" (I, 1). Mais ces anciens peuvent parfaitement être les auteurs des livres de l'Ancien Testament autres que le Pentateuque. Pour la *halakha* la question est plus

(1) Voir GOODENOUGH, *By light light*, pp. 77-80.

complexe. HEINEMANN n'en relevait que peu de traces (1). Mais des recherches plus récentes témoignent de la connaissance qu'en avait Philon.

La παιδεία est, d'autre part, la culture hellénistique. Sur l'importance qu'il lui attribue, Philon s'est expliqué souvent, mais très particulièrement il lui a consacré tout un traité, le *De congressu eruditionis et gratiae*. C'est un commentaire allégorique de l'union d'Abraham, qui est le symbole du commençant, et d'Agar, qui figure la culture profane, par opposition à Sara qui est la sagesse. Ainsi, en effet, convient-il d'abord d'acquérir la culture humaine. "Comme dans les maisons, il y a un vestibule avant la porte et que les villes ont leur banlieue par où on entre, ainsi l'ἐγκύκλιος παιδεία a été placée avant la vertu pour y introduire (10)." Cette *encyclios paideia*, c'est le cycle scolaire tel que toute l'antiquité l'a connu(2) et dont Philon énumère les parties : grammaire, rhétorique, dialectique, musique, géométrie (15-19) auxquels il faut ajouter l'astronomie et la physique. La philosophie, l'histoire, les sciences naturelles, le droit constituent un enseignement supérieur qui ne rentre plus dans l'*encyclios paideia*.

Cette culture est très estimée de Philon. Elle est nécessaire. Mais elle n'est qu'un stade. Elle est la servante de la Philosophie :

"Quand je commençai de ressentir les aiguillons de la philosophie et que je me mis à la désirer, étant encore jeune, je commençais par fréquenter la grammaire, sa servante. Mais les enfants que j'eus d'elle : savoir écrire, lire, connaître l'histoire, je les consacrai à sa maîtresse. De même pour la musique et la géométrie. Mais il en est qui se laissent prendre au charme des servantes et dédaignent la philosophie. Ils vieillissent dans la poésie, dans la peinture, dans le dessin" (74).

La philosophie, d'ailleurs, n'est pas elle-même le sommet. Elle est subordonnée à la sagesse, comme les arts libéraux lui sont subordonnés à elle : "La sagesse est la science des choses divines et humaines et de leur cause. La philosophie est un exercice qui prépare à la sagesse. Toutes les sciences sont désirables en elles-mêmes, mais elles sont plus vénérables quand elles sont pratiquées en vue de la gloire et du service de Dieu" (17). Or, la sagesse, c'est l'intelligence spirituelle de l'Écriture. Toute la culture profane a donc pour objet, en élucidant le sens littéral, de préparer les voies de la contemplation. Nous allons prendre quelques exemples de l'utilisation par Philon des différentes sciences.

La grammaire d'abord. Celle-ci comprenait deux parties : apprendre à lire, expliquer les auteurs. Quand nous voyons Philon faire des considérations sur la lettre a, à propos de son adjonction à Abram, il se réfère à la première : "La lettre a est la première de l'alphabet, aussi bien par le rang que par la valeur. De plus, elle est la première des voyelles. Troisièmement, elle n'est par nature ni brève ni longue, mais elle fait partie des lettres qui peuvent être l'un et l'autre" (*Quaest. Gen.*, III, 43). Les allusions à l'explication des auteurs sont plus importantes. D'une part, quant au contenu, Philon, montrant en quoi la grammaire est utile à la vertu, explique que

(1) *Philo's jüdische und griechische Bildung*. Voir en sens contraire BAKKER, *Philo and the oral law*, 1940.

(2) Voir MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 1948.

"en te faisant connaître les grands malheurs des tiens, elle t'apprendra à mépriser les vaines opinions" (*Congr.*, 15).

Cela est une évidente allusion aux auteurs expliqués et en particulier à Homère. On sait d'ailleurs que les Anciens ne distinguent pas histoire et mythologie. Or, en fait, nous voyons Philon fréquemment citer Homère. Ainsi pour ne prendre que les *Questions sur la Genèse*. Commentant *Gen.*, XV, 18 : "Je donne à la postérité le pays depuis le fleuve d'Egypte jusqu'au grand fleuve", il le rapproche d'un vers d'Homère, pour montrer que l'expression "fleuve d'Egypte" est courante pour le Nil (*Od.*, XIV, 258). Commentant *Gen.*, XVIII, 2 "le voyant il se prosterne devant lui", il rapproche le passage d'*Gen.*, XVII 485 : "Dès qu'il l'eût vu, il courut au-devant de lui." Et un peu plus loin, il compare l'hospitalité qu'Abraham assure aux trois anges de Mambré à celle que Ménélas accorde à Télémaque : "Il faut que, lorsqu'un hôte se présente, on l'accueille avec amour et quand il veut s'en aller, qu'on le laisse partir" (*Od.*, XV, 74). Il est évident que le texte grec des LXX éveillait dans l'esprit de Philon les vers d'Homère qu'il savait par cœur. De même, s'il critique les mythes du point de vue doctrinal, comme nous l'avons vu, les utilise littérairement : ainsi de Protée, de Tantale (*Spec. Leg.*, IV, 88) pour figurer le désir. Parmi les tragiques, Euripide est cité une vingtaine de fois(1).

Mais à l'explication des auteurs, Philon n'a pas seulement emprunté certains exemples, il lui a – et c'est beaucoup plus important – emprunté sa méthode. Cette méthode, nous le savons, comprenait la lecture du texte, sa discussion (*l'emendatio* des latins), son commentaire. De *l'emendatio*, nous trouvons peu de traces. Philon prend le texte des LXX tel quel, sans se demander s'il ne présente pas d'erreurs. Mais, par contre, le commentaire tient chez lui une place considérable. C'était à proprement parler l'explication du texte. Or, telle est la méthode de Philon. Il cherche une raison à toutes les anomalies, comme par exemple le mot "homme" répété deux fois (*Lev.*, XVIII, 6, *Gig.*, 33) ou l'expression "il le fit sortir dehors" (*Gen.*, XV, 5; *Leg. All.*, III, 40). De même, il distingue soigneusement les synonymes (*Ex.*, XV, 1; *Leg. All.*, II, 105). L'un des traits caractéristiques est l'étymologie. Or, si, en général, il donne l'étymologie hébraïque, il lui arrive d'interpréter le mot hébreu d'après la racine grecque : ainsi Euphrate par εὐφραίνουσα (*Leg. All.*, I, 72), Léa par λεῖος (*Leg. All.*, II, 59), et surtout Pascha, qu'il interprète généralement par διάβασις est aussi expliqué par πάσχα (Her., 192).

Après la grammaire venait la rhétorique, l'art de la parole. C'est elle qui donnait son caractère à la culture antique, plus tournée vers l'expression que vers l'approfondissement des idées. La rhétorique est pour Philon quelque chose d'inférieur. Elle a pour symbole Joseph, le politique. Néanmoins, il en use souvent. On peut dire qu'une partie de son oeuvre consiste à raconter l'histoire sainte à des Grecs en la mettant dans leur style. Son exégèse devient souvent ici simple développement oratoire. La rhétorique tient surtout de la place dans l'*Explication de la Loi*. J'en donnerai deux exemples. D'abord un discours de Jacob quand il apprend la mort de Joseph :

(1) Pour plus de détails, voir SIEGFRIED, *Philo als Ausleger des Alten Testaments*, pp. 137-155, sqq.

"Ce n'est pas ta mort qui m'afflige, mon enfant, mais ton genre de mort. Si tu avais été enterré dans ton sol, je t'aurais adressé la parole, je t'aurais rendu des soins, je t'aurais veillé, j'aurais partagé les derniers baisers du mourant, j'aurais fermé tes yeux. J'aurais pleuré sur ton cadavre étendu, je t'aurais rendu tous les devoirs funèbres, je n'aurais rien omis des rites traditionnels. Si tu avais péri par l'épée, j'aurais dit : Ne t'attriste de ce que la nature a accompli son propre devoir. Les patries sont pour les vivants, toute terre est un tombeau pour les morts. Rien ne passe plus vite que la vie des hommes, et la plus longue est bien brève comparée à l'éternité. S'il avait fallu que tu meures de mort violente et par assassinat, mon malheur serait plus léger, ta mort ayant été causée par des hommes qui, après t'avoir tué, auraient pu avoir pitié de ton cadavre, jeter dessus de la terre et recouvrir le corps. Et quand bien même ils auraient été les plus cruels des hommes, que pouvaient-ils faire de plus, après t'avoir étendu sur le sol que de te laisser sans tombeau ? Quelqu'un alors, passant sur la route, se serait peut-être arrêté en te voyant, saisi par une pitié naturelle, et t'aurait honoré de soins funèbres et d'un tombeau. Mais, en fait, à ce qu'on me dit, tu as été la proie et la pâture de bêtes sauvages, féroces et carnivores qui ont fait un festin de mes propres entrailles. J'ai vu beaucoup de choses, j'en ai entendu beaucoup et j'en ai moi-même subi beaucoup de terribles. Formé par elles à garder une âme sereine, je n'ai jamais fléchi (μετάνιωθεν). Mais jamais je n'ai rien vu de plus affreux que cet événement, qui a bouleversé et ébranlé mon âme. Quel deuil, en effet, plus grand et plus digne de pitié. Un m'apporte, à moi le père, le vêtement de mon fils; mais de lui pas une partie, pas un membre, pas la moindre relique (*De Josepho, 23-27*)."

On retrouve, ici, des thèmes classiques de la rhétorique grecque : le cadavre abandonné sans sépulture d'Antigone, les malheurs inouïs du vieillard Oedipe. Prenons maintenant le récit de la sortie d'Egypte :

"Se trouvant donc pris entre les ennemis et la mer, ils désespèrent de leur salut. Les uns envisageaient la pire des morts comme un bien désirable, les autres croyaient préférable d'être tués par les éléments de la nature que d'être la risée des ennemis; tous formaient le dessein de se jeter dans la mer et s'étant chargés d'objets lourds, ils faisaient le guet sur le rivage, afin, quand ils verraient les ennemis proches, sautant de haut en bas, ils s'enfoncent plus facilement dans l'abîme. Dans cette situation sans issue, plus morts que vifs, ils étaient frappés de terreur. Mais le Prophète, voyant le peuple entier frappé de panique comme un banc de poissons pris au filet, sortant de lui-même sous une inspiration divine prononça cet oracle : La crainte est inévitable, la terreur proche et grand le danger. D'un côté, une mer béante, aucun refuge où fuir, manque de bateaux; de l'autre, des phalanges d'ennemis qui nous guettent, qui nous poursuivent à marche forcée. Où se tourner ? Où trouver une issue ? Tout nous attaque soudain de tous côtés, la terre, la mer, les hommes, les éléments. Mais *prenez courage*, ne vous laissez pas abattre, soyez fermes intérieurement et ne tremblez pas. attendez le *secours* inévitable de Dieu. Il viendra de son propre mouvement et *il combattra* invisiblement *pour nous*. Vous avez déjà éprouvé souvent son secours invisible. Je le vois qui vient soulevant un nuage de poussière, jetant ses lassos autour du cou de nos adversaires. Il s'approche de la mer. Eux s'enfoncent dans l'abîme comme du plomb, Vous les prenez comme encore vivants, mais je les vois en esprit comme déjà morts. Et *aujourd'hui* vous aussi vous les verrez morts.

"Lui donc proférait ces choses, qui dépassaient tout ce qu'on pouvait espérer. Eux cependant éprouvaient par les faits la vérité de ses paroles. En effet, les choses qu'il avait prophétisées, plus incroyables que les contes de la mythologie, s'accomplissaient par les puissances divines : la mer s'entrouve, se sépare en deux divisions; les eaux s'immobilisent de chaque côté du passage dans toute leur profondeur en formant des murailles très solides; la tranchée toute droite forme une route miraculeuse, bordée de *murailles* de glace; la traversée est sans difficulté pour le peuple qui marche sur la mer comme sur un chemin sec et sur un pavé de pierre : le sable, en effet, avait séché et ses grains s'étaient unis en matière pressée; là dessus les ennemis attaquent, poursuivant à perdre haleine et se précipitant vers une destruction certaine(1)." (*Vit. Mos., II, 249-254.*)

Nous remarquerons l'élimination des détails choquants : le bâton de Moïse, le désir des Juifs de retourner en Egypte. Et, surtout, l'effort pour souligner le pathétique de la scène. Nous avons, ici, le type même des exercices que les jeunes Juifs d'Alexandrie devaient faire à l'école.

(1) Les mots en italique sont ceux qui se trouvent dans le texte de l'Exode.

La culture scientifique à son tour comprenait arithmétique, géométrie, musique, astronomie. De l'arithmétique relèvent les considérations sur les propriétés des nombres, qui tiennent une grande place chez Philon. Ainsi, à propos du nombre sept, il écrit dans un texte que nous avons cité :

"Les uns l'ont nommé Vierge, en considérant sa pureté éminente; d'autres sans mère, engendré par le seul Père de l'univers, type de la race virile. Certains l'ont appelé Jour décisif (*καρπός*), témoignant de son essence intelligible, séparé des choses sensibles. Tout ce qu'il y a en effet dans le monde sensible de meilleur, ce qui règle l'ordre des saisons et le cycle du temps, tout cela participe du septenaire : ainsi les planètes, l'Ourse, les Pléiades et les phases de la lune; on pourrait l'appeler aussi jour anniversaire de la naissance du monde, puisque ce que l'hexade a engendré, l'heptade l'a mis au jour (*Spec. leg.*, II, 56)."

Nous retrouvons, en effet, ailleurs, l'explication des mystérieuses attributions du nombre 7. Pourquoi est-il vierge et sans mère ? Lisons le *De Opificio* (99) : "Parmi les autres nombres, les uns sont engendrés, les autres engendrent sans être engendrés. Ainsi le nombre 1 engendre tous les nombres qui suivent, sans être engendré; le 8 est produit par deux fois quatre, mais n'engendre aucun des nombres de la décade. Seul, dans la décade, le 7 n'est ni producteur ni produit. C'est pourquoi certains philosophes comparent ce nombre à la victoire et à la Vierge sans mère que l'on dit avoir surgi de la tête de Zeus". De même, l'*Allégorie des Lois* : "Les pythagoriciens dans leur mystère comparent l'heptade à celle qui est toujours vierge" (I, 15).

Nous savons, en effet, que c'était l'usage des pythagoriciens d'établir une correspondance entre les nombres et les dieux et que le 7 était consacré à Athéné. D'ailleurs, nous retrouvons tout ceci dans Lydus, *De Mensibus* II, 11 comme venant du pythagoricien Philolaos. Cela est capital pour la question de l'allégorisme philonien. Nous voyons, en effet, qu'il a existé un allégorisme pythagoricien antérieur que Philon n'a fait que transposer aux réalités bibliques.

Les autres traits donnés par notre texte suggéreraient les mêmes remarques. Philon montre dans l'heptade le monde intelligible séparé du monde sensible. En effet, dit le *De Opificio* (100), "n'étant ni engendrée ni génératrice, elle demeure immobile. Or, la création est dans le mouvement. Seul demeure sans être moteur ni mobile le maître de l'univers dont on peut dire avec raison que l'heptade est l'image". Cela est encore pythagoricien (*De mensibus*, II, 11). Par ailleurs, le fait que le monde sensible soit réglé suivant un rythme septenaire atteste la participation du monde sensible au monde intelligible. Dans le *De Opificio*, Philon ajoute d'autres exemples : les sept parties de l'âme, les sept parties du corps ! (117). Enfin, en dernier lieu, le septième jour est le jour anniversaire de la création. Philon a combiné cette doctrine avec celle de la création intelligible correspondant aux six premiers jours, ce qui fait que le septième est bien celui de la naissance du monde sensible.

Les *Quaest. Gen.* contiennent des considérations sur le nombre 8, le nombre 100 : "Il est le carré de 10 et la racine carrée de 10 000. Il est fait de 36 + 64, c'est-à-dire le triangle (6 × 6) et le carré (8 × 8). Il résulte de l'addition des nombres impairs : 1 + 3 + 5 + 7 + 9 + 11 + 13 + 15 + 17 + 19 = 100" (III, 56). Tout cela pour nous expliquer pourquoi c'est à 100 ans qu'Abraham eut Isaac. Aux considérations arithmétiques s'ajoutent les considérations symboliques : la monade est le nombre de Dieu (*Leg. All.*, II, 1), 5 celui des sens, 10 celui de la perfection. Toute cette symbolique pythagoricienne passera par Philon chez les Pères (voir MARROU, *Education*, p.

49). On trouverait de même des données empruntées à la géométrie, à la musique, c'est-à-dire à la science des intervalles musicaux, surtout à l'astronomie, en particulier dans le *De Opificio* (53-61).

Il reste, après cela, à dire un mot des disciplines annexes : sciences naturelles, histoire, droit, qui ne faisaient pas partie du cycle des études libérales, mais qui étaient l'objet d'études particulières. Je n'insisterai que sur un point, celui du droit. Nous avons vu que Philon connaissait la jurisprudence juive. Mais Isaac HEINEMANN, qui a consacré à cet aspect la presque totalité de son livre, montre avec précision que sur un certain nombre de points, Philon commente la Loi juive en fonction des usages grecs. Cela est important pour l'exégèse littérale. D'après *De Dec.* 141, le juge doit prêter serment : or, on ne trouve rien de tel dans la Loi juive. Le rôle des témoins - et donc la question du faux témoignage - était essentiel dans le droit juif, mais non dans le droit hellénistique. Or, Philon ne leur donne aucune importance (*Dec.*, 138). La doctrine des fiançailles est plus grecque que juive, le jeune homme étant plus libre et la jeune fille au contraire plus dépendante (Heinemann, p. 306).

III - L'EXEGESE ALLEGORIQUE

1. L'INTERPRETATION COSMOLOGIQUE

L'idée de voir dans les récits de la mythologie des mythes cosmologiques n'a pas apparue avec les modernes. On la trouve déjà chez Plutarque et chez les contemporains de Philon. Plutarque nous dit que certains prétendent que "Osiris désigne le monde lunaire et Typhon le monde solaire" (*De Is. et Osir.*, 75). "Les vêtements d'Isis sont teints de couleur bigarrée parce que son pouvoir s'étend sur la matière qui reçoit toutes les formes" (*id.* 77). Nous rencontrons des interprétations analogues appliquées à la Bible par les Juifs alexandrins avant Philon. Pour Flavius Josèphe, la robe bigarrée du grand prêtre est la figure des quatre éléments du cosmos, tout comme la robe d'Isis pour Plutarque (*Bell. Jud.*, V, 5, 4)(1) et le chandelier à sept branches figure les sept planètes (V, 5, 5). Or ce genre d'interprétation est fréquent chez Philon, en particulier dans l'*Explication de la Loi*. Le Temple visible est la figure "du Temple de Dieu au sens le plus haut et le plus vrai, qui est le monde entier. Il a pour sanctuaire la partie la plus sainte de la réalité de la nature, le ciel, pour objets consacrés, les astres, pour prêtres les anges qui sont au service de ses puissances, âmes invisibles" (*Spec. Leg.*, I, 66). C'est là un thème stoïcien, fréquent chez Cicéron ou Sénèque et qui remonte sans doute au jeune Aristote(2).

Une fois posé ce principe, les diverses parties du Temple vont correspondre aux diverses parties du cosmos(3). L'arche d'alliance est faite de

(1) Voir aussi *Sag.*, XVIII, 24.

(2) Voir FESTUGIERE, *Le dieu cosmique*, pp. 230-234.

(3) Voir Jean DANIELOU, le symbolisme cosmique au Temple de Jérusalem chez Philon et Josèphe, *Symbolisme cosmique des monuments religieux*, Paris, Musée Guimet, 1953, pp. 1-65.

bois incorruptible pour marquer le lien des différentes parties de l'univers (*Quaest. Ex.*, I, 54). Les deux côtés de l'arche sont pour certains (nonnulli) les deux équinoxes et les quatre animaux les quatre saisons (II, 56). Le chandelier d'or est le ciel, dont la matière est très pure (73). Quant aux sept branches, "tout le monde sait qu'elles sont le symbole des sept planètes" (78). Nous l'avons vu chez Flavius Josèphe. Mais Philon précise : "On dit que le chandelier luit dans un seul endroit. Les planètes, en effet, ne circulent pas dans toutes les parties de la sphère céleste, mais seulement dans l'hémisphère austral" (79). Les chérubins sont les deux hémisphères. La voile qui sépare le saint des saints du reste du temple est le firmament qui sépare le ciel des étoiles du monde sublunaire.

Cette symbolique cosmologique traditionnelle est appliquée aussi au costume du grand prêtre. Nous la trouvons chez Flavius Josèphe. Chez Philon, comme chez celui-ci, les quatre couleurs de la robe sont figure des quatre éléments (*Vit. Mos.*, II, 88). Mais Philon développe ceci dans le détail (1). Les deux pierres d'onyx où sont gravés les douze noms des patriarches sont les deux hémisphères, celui qui est sur la terre et celui qui est en dessous. Pourquoi cela ? Il y a trois raisons : "D'abord l'aspect hémisphérique des pierres précieuses, ensuite la couleur de l'émeraude, semblable à celle du ciel, enfin le nombre des signes gravés, égal aux signes du zodiaque" (*Quaest. Ex.*, II, 114); ailleurs, ce sont les douze fils de Jacob (*Somn.*, II, 112), qui correspondent à ceux-ci. Pour Josèphe, c'était les douze pains de proposition. Or, on a retrouvé dans les antiques synagogues juives, postérieures toutefois à Philon, des peintures associant les signes du zodiaque à des scènes bibliques (Marcel Simon, *Verus Israël*, p. 45). Nous sommes donc bien, ici, en présence d'une exégèse commune, que Philon a pu étendre à de nouveaux aspects, mais dont il est surtout le témoin.

2. L'EXEGESE ANTHROPOLOGIQUE

Si nous nous reportons au texte de *Quaestiones in Genesim*, I, 8-10, nous voyons qu'après les interprétations cosmologiques, Philon passe aux exégèses anthropologiques. L'arbre de vie n'est plus figure de la terre, ni du soleil, ni du quatrième ciel, mais de l'hégémonikon, de la raison humaine (*Quaest. Gen.*, I, 10). Nous pouvons donner un autre exemple de cette opposition. A propos du sacrifice par Abraham d'un boeuf, d'une chèvre d'une brebis, d'une colombe et d'une tourterelle (*Gen.*, XV, 8), Philon commence, nous l'avons dit, par défendre le sens littéral en expliquant qu'il ne s'agit pas de divination au sens païen et qu'il faut expliquer le texte par le contexte de l'ensemble de l'Ecriture. Il aborde ensuite l'interprétation cosmologique :

"La nature de ces animaux offre une parenté avec les parties de l'univers : le boeuf avec la terre, comme laboureur et cultivateur; la chèvre avec l'eau, parce que c'est un animal emporté et que l'eau est agitée et impétueuse, comme en témoignent les courants des rivières et les marées; le bélier ressemble à l'air par sa violence, et aussi parce qu'aucun animal n'est plus utile à l'homme, puisqu'il fournit ses vé-

(1) Cette généralisation est un des caractères - et non des moins dangereux - de son exégèse : "Dans l'Ecriture presque tout a un sens allégorique" (*Joseph.*, 28).

ements; quant aux oiseaux, l'élément qui leur est apparenté est le ciel, partagé en sphères des planètes et sphère des fixes : on peut rapporter les planètes à la colombe, car c'est un animal doux et les planètes nous sont propices, et les étoiles à la tourterelle, car elle aime la solitude. On peut ajouter aussi que les oiseaux sont apparentés aux astres, car leur vol ressemble au mouvement des étoiles et leur chant à la musique des sphères" (III, 3).

Après quelques considérations complémentaires que je passe, Philon conclut :

"L'interprétation cosmologique (naturalis) est telle. Voici maintenant l'interprétation anthropologique (moralis). En chacun de nous se trouvent ces choses : le corps, la sensibilité, la raison. Le boeuf a une parenté avec le corps, parce qu'il est soumis et obéit. L'image de la chèvre convient aux sens, soit parce que chaque sens se porte vers le sensible qui lui correspond, soit parce que c'est par la représentation des objets reçus par les sens qui provoque les impulsions de l'âme. Enfin, le bélier est apparenté au logos, parce qu'il est mâle, parce qu'il est actif. Comme la raison a un double objet de cosmos visible et le monde intelligible, la colombe correspond à la connaissance du premier, par sa plus grande familiarité, et la seconde symbolise la connaissance des intelligibles, par son amour de la solitude qui la fait fuir l'agitation des sens et s'unir à la réalité invisible" (*Quaest. Gen.* III, 4).

Ce second type d'exégèse est plus fréquent que le premier chez Philon. L'exemple traditionnel est celui d'Adam figurant l'esprit, tandis qu'Eve symbolise la sensation. La création d'Eve pendant le sommeil d'Adam devient la figure de la théorie aristotélicienne de la connaissance :

"C'est réellement quand l'intelligence dort que la sensation survient et inversement à son réveil elle s'éteint... Ceci dit, il faut y adapter la lettre du texte : Dieu fit tomber une extase sur Adam et l'endormit. L'extase et la transformation de l'intelligence, c'est le sommeil de cette faculté : elle est dans l'extase, lors qu'elle ne s'occupe pas des intelligibles qui l'impressionnent... Il prit une de ses côtes. Des multiples puissance de l'intelligence, il en prit une, celle de sentir, il la construisit en forme de femme. Il indique par là que le nom de femme est le plus propre à la sensation" (*Leg. All.*, II, 8-11, 25-38).

Ici encore, Philon apparaît comme le témoin d'une tradition. Dans le *De Abrahamo*, il nous dit qu'il a entendu des "physiciens qui interprétaient symboliquement de façon pertinente l'histoire d'Abraham et de Sara, en disant que l'homme était la figure de l'esprit et la femme celle de la sensation" (99). De même, dans le *De Josepho*, il écrit qu'"il a entendu certains expliquer l'épisode du Pharaon et de Joseph d'une autre manière symboliquement. Ils disaient que le roi d'Egypte était notre intelligence qui gouverne en chacun sur la région du corps" (151). Ici, nous ne sommes plus dans le contexte de l'allégorisme stoïcien qui était surtout cosmologique, mais de l'allégorisme moral. Nous possédons un petit traité de morale pythagoricienne de cette époque qui décrit des scènes symboliques en les interprétant comme une allégorie des puissances de l'âme qui rappelle Philon : c'est le *Tableau de Cébès*. On trouve des interprétations de ce genre dans le *De Iside et Osiride* (74).

A côté de l'âme, nous voyons aussi symboliser le corps humain. Revenons ici encore à l'arbre de vie. Philon (*Leg. All.*, I, 59) écrit que "certains disent que c'est le cœur qui a été appelé arbre de vie : il est la cause de la vie et il a dans le corps la position centrale, parce qu'il est selon eux, la partie principale : qu'ils voient bien qu'ils exposent une opinion médicale plutôt que physique". Et Philon écarte cette interprétation. Mais ailleurs, il en rapporte d'analogues. Ainsi l'arche de Noé est figure du corps (*Quaest. Gen.*, II, 1). Celui-ci, en effet, s'inscrit dans une forme rectangulaire (II, 2). Or, l'arche était faite de pièces de bois équarries. L'arche comprenait des cellules qui sont les cavernes des sens : l'oreille, l'oeil,

le nez (II, 3). Elle est enduite de bitume, qui marque le caractère organique du corps.

Enfin l'allégorie psychologique s'achève en allégorie morale. A propos des animaux amenés à Adam, Philon écrit :

"Tu vois quels sont nos auxiliaires, les animaux, les passions de l'âme, il assimile les passions à des bêtes et à des oiseaux parce que, indomptées et sauvages, elles dévastent l'intelligence et qu'elles volent comme des oiseaux, sur la pensée (*Leg. All.*, II, 9-11)."

Ici encore, Philon est le témoin d'une exégèse traditionnelle. Nous avons vu dans la *Lettre d'Aristée* les animaux impurs figurer les vices. Ceci se retrouve dans Philon (*Spec. Leg.*, IV, 105). On trouve des symbolismes analogues dans Plutarque (*De Iside et Osiride*, 75) et plus anciennement ceci remonte à la *République* de Platon (589) où Platon montre le *voûs* commandant aux passions comme un roi à un troupeau d'animaux déchaînés, qui sont tantôt serpent, tantôt lion et tantôt singe. SIEGFRIED a relevé ces principaux symboles : le serpent est le plaisir, le bouc la colère(1). On retrouvera ce symbolisme dans la tradition des sept péchés capitaux représentés chacun par un animal.

Un des aspects les plus intéressants de cette allégorie morale est celui qui concerne certains rites. Nous y trouvons, en effet, l'écho d'une spiritualisation qui avait commencé avec l'Ancien Testament : "J'ose le dire, ô ami, Dieu ne se réjouit pas des holocaustes. Tout est à lui et il n'a besoin de rien. Mais il se réjouit des dispositions saintes et de la piété des hommes vertueux" (*Spec. Leg.*, I, 271). Philon, sans nier l'importance du culte visible, y verra en même temps le symbole des dispositions intérieures de l'âme.

Ainsi la circoncision est bonne, mais à condition qu'elle s'accompagne de la circoncision du cœur (*Spec. Leg.*, I, 6). Les mains posées sur la tête de la victime symbolisent les actions irréprochables (I, 202). Le lavement des pieds signifie qu'il ne faut plus marcher sur la terre, mais s'élever dans le ciel (I, 207). Plus curieux est ceci. Le *Lévitique* prescrit de se purifier avec de l'eau mêlée de cendre. "Il veut dire par là que ceux qui se disposent à rendre un culte à Dieu se souviennent d'abord d'eux-mêmes et de leur nature. Or, nous sommes faits, quant au corps, d'eau et de terre" (I, 263). C'est une pensée tout à fait analogue à celle de notre liturgie des Cendres.

3. L'EXEGESE MYSTIQUE

Les deux types d'exégèse que nous venons de décrire se rencontrent principalement dans les ouvrages de Philon destinés à un public éternel, ou bien encore elles sont rapportées comme venant d'un enseignement traditionnel. On peut dire qu'elles constituent l'exégèse allégorique moyenne telle que Philon l'a trouvée dans l'Alexandrie de son temps. Mais si Philon

(1) *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments*, Léna, 1875, pp. 182-185.

lui donne une place, comme il donne une place à l'exégèse littérale, c'est en témoin de la tradition, non à titre d'enseignement personnel. En réalité, la véritable allégorie philonienne, c'est celle que nous trouvons dans l'*Allégorie des Lois* et qui concerne non plus le cosmos et l'homme qui est dans le cosmos, mais les mystères cachés du monde hypercosmique et l'itinéraire spirituel de l'âme qui s'élève au-dessus du monde visible et parvient dans le monde de Dieu. C'est là ce que Philon appelle "les grands mystères", où ne parviennent que les "initiés", et qui comprennent essentiellement ce qui fait le coeur de son enseignement, à savoir le mystère de Dieu, du Logos, et des Puissances, d'une part et de l'autre, celui de la génération des vertus parfaites.

Nous voyons, à plusieurs reprises, Philon indiquer clairement ce nouveau plan et la préférence qu'il lui accorde. Reprenons quelques uns des exemples que nous avons vus. Dans *Quaest. Gen.*, I, 10, traitant de l'arbre de vie, Philon commence par rappeler que certains y ont vu le soleil (cosmologie), le *voûs* ou le coeur (anthropologie) et il continue : "Mais les hommes les meilleurs ont dit que l'arbre de vie était dans l'homme la plus haute vertu, la piété, qui seule peut conduire à l'immortalité." Et de même dans les *Leg All.* il écarte l'interprétation "trop médicale" de ceux qui voient dans l'arbre de vie le coeur, pour y voir la "vertu générique qu'on appelle quelquefois bonté" (I, 59). De même pour les Chérubins. Il rappelle d'abord l'interprétation cosmologique : les deux hémisphères et le glaive de feu : le soleil (*De cher.*, 25; *Quaest. Gen.*, I, 57). Puis il ajoute :

"Mais j'ai entendu une interprétation plus remarquable dans mon âme qui a coutume d'être inspirée de Dieu en beaucoup de choses au sujet desquelles elle ne sait pas trouver une interprétation. Je l'exprimerai autant que je le puis : elle me disait que les deux chérubins sont les symboles des deux puissances de Dieu, la souveraineté et la bonté, et que l'épée de feu était celui du Logos (*De Cher.*, 27. Voir *Quaest. Gen.*, I, 57; *Quaest. Ex.*, II, 68; *Vit. Mos.*, II, 98)".

Nous retrouvons ailleurs une gradation analogue. Philon interprète dans le *Quis heres* (280) l'expression de la Genèse sur la mort d'Abraham : Il retourne vers ses pères :

"Par pères, il n'entend pas ceux qui sont enfermés dans les sépulcres d'Ur et loin desquels son âme avait émigré, mais soit, comme l'entendent certains, le soleil, la lune et les autres astres (en effet, on dit que c'est d'eux que tout ce qui est sur la terre tient son existence), ou comme disent d'autres, les idées archétypes, les modèles intelligibles et invisibles des choses sensibles, vers lesquels l'esprit du sage émigre; certains enfin ont entendu par pères les quatre éléments dans lesquels le corps se résoud après la mort, tandis que l'âme se rendra vers l'éther très pur comme vers un père".

Or, entre ces interprétations, il choisit délibérément dans les *Quaestiones Gen.* (III, 11) : "On a pensé, c'est du moins l'avis de beaucoup, que les pères désignaient les éléments dans lesquels se résoud le cadavre. Pour moi, le mot me paraît désigner les substances incorporelles et les habitants du monde divin qu'on appelle ailleurs les anges". On voit très clairement ici encore l'opinion cosmologique présentée comme traditionnelle et à laquelle Philon oppose son opinion métaphysique.

Nous arrivons, ici, à l'exégèse proprement philonienne, qui a pour objet le mystère de Dieu, du Verbe et des puissances - et l'itinéraire mystique de l'âme. Cette exégèse, Philon en est-il l'auteur ? Il ne semble pas, nous l'avons dit. Ici encore, il paraît avoir eu des précurseurs. Ainsi, dans le *De*

Somnis (I, 118), présente-t-il une exégèse typiquement mystique comme lui ayant été transmise. Il s'agit du passage de la Genèse : "Il s'approcha de lui. Le soleil se couchait" (Gen. XXVIII, 11) :

"Certains, écrit Philon, ont supposé que le soleil désignait symboliquement la sensation et l'intelligence, qui sont en nous les principes de discernement, et que le lieu était le divin Logos. Et ils ont commenté ainsi le passage : l'ascète (Jacob) a rencontré le Logos divin quand la lumière mortelle et humaine s'est éteinte. En effet, tant que l'esprit croit saisir les choses intelligibles et la sensation les sensibles, le Logos est loin. Mais quand l'un et l'autre ont reconnu leur propre faiblesse et par une sorte de coucher de soleil se sont cachés, aussitôt le droit logos, qui règne sur l'âme de l'ascète, quand celle-ci s'est renoncée elle-même, ma attend celui qui la visite invisiblement du dehors, vient à sa rencontre les bras ouverts".

Ici, nous sommes en pleine mystique philonienne. Or, Philon présente ceci comme lui venant de certains. Il doit s'agir ici des Thérapeutes ou d'autres spirituels juifs, dont Philon rejetait l'antilégalisme, mais à l'école spirituelle de qui il restait(1). Mais quoi qu'il en soit de l'origine, ce type d'exégèse est celui qui a été adopté par Philon. Son interprétation de la Torah est celle d'un itinéraire mystique qui conduit l'âme à la connaissance du Dieu de la Révélation. La suite du Pentateuque nous en décrit les étapes. Elle se compose pour lui de deux triades, suivis du mystère suprême qui est celui de Moïse(2). La première triade, la moins importante est composée de Enos, Hénoch et Noë. Philon la décrit en particulier dans *De Abrahamo* 7-47 et *De Praem.* 7-23. Enos est le symbole de l'espérance, qui est la première "semence" de la grâce (*De Praem.*, 11), celle qui introduit dans l'itinéraire spirituel. Enos signifie homme. L'homme véritable est, en effet, celui qui cherche Dieu. Le second stade est la pénitence, qui s'obtient par la retraite et la solitude(17). C'est pourquoi elle a pour modèle Hénoch "qu'on ne retrouvera pas, parce qu'il avait été enlevé par Dieu" (*Gen.* V, 24). Enfin, Noë est le juste, qui survit à la destruction du monde pécheur et inaugure la seconde création (23).

La seconde triade est beaucoup plus importante. C'est celle d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Elle tient une place considérable dans la symbolique philonienne. Abraham, qui est l'objet de deux traités, le *De Abrahamo* et le *De Migratione Abrahæ*, est le premier degré de la grande triade. Appuyé sur la foi, qui est sa grande vertu, il commence une suite de migrations, hors du corps d'abord, figuré par la Chaldée, qui est le monde des corps (*Migr.*, 1); ensuite, il émigre hors de la vie sensible (*Ab.*, 72). Enfin, il émigre hors du discours, qui est le domaine de l'intelligence discursive (*Migr.*, 2). Le changement de son nom signifie ce passage de la sagesse chaldaïque à la vraie sagesse spirituelle. Après cette triple émigration, il épouse d'abord Agar, qui est la science profane. L'acquisition de la science, de la μάθησις, par opposition à l'ignorance et à l'illusion, constitue en effet une première étape. A ce point de vue, Abraham est la figure de la διδασκαλία, de la science acquise, qui s'oppose à la science infuse promise aux parfaits (*De praem.*, 27).

(1) Edmond STEIN (*Die allegorische Exegese des Philo von Alexandrien*) insiste sur cette influence et dénie à Philon toute originalité.

(2) Ceci est bien analysé par E. GOODENOUGH, *By light light*, p. 121-235.

Après Agar, il épouse Sara, la Sagesse qui est la science de la révélation (*Abr.*, 100).

Au cours de cet itinéraire, Dieu se révèle progressivement à lui : "Après avoir été élevé dans l'opinion et avoir chaldaisé longtemps, ayant ouvert l'oeil de l'âme, comme au sortir d'un profond sommeil et ayant commencé à contempler la pure lumière au lieu de la profonde obscurité, il se mit à suivre le rayon et il vit, ce qu'il ne voyait pas auparavant, qu'il y avait un cocher et un pilote qui se tenaient au dessus du monde et qui dirigeaient de façon salutaire son activité. C'est pourquoi il est dit '*Gen.*, XII, 7' que Dieu apparut à Abraham (*Abr.*, 70-77) " Toutefois, cela n'est qu'une première connaissance, analogique, de Dieu, à travers le monde. L'apparition de Mambré représente une révélation plus haute "Celui qui se tient au milieu est le père de l'univers, que les Ecritures appellent Celui qui est, et ceux qui se trouvent de chaque côté sont les puissances les plus anciennes et les plus proches, la puissance créatrice et la puissance royale" (*Abr.*, 121).

Abraham représente donc la première étape, celle de la vertu acquise et de la foi. La seconde étape est symbolisée par **Jacob**, bien qu'il soit le troisième. Jacob représente l'effort ascétique. Il est celui qui lutte avec l'ange. Après que l'âme a compris où était la réalité, elle doit se mettre en marche vers elle. Cette seconde étape constitue le progrès. Jacob est le progressant. Cette étape est essentiellement marquée par la lutte contre les passions et l'acquisition des vertus. Elle a pour terme l'apathéia. Le nom de Jacob d'ailleurs sera changé en celui d'Israël, qui voit Dieu : "Après avoir la vie active dans la jeunesse, la vie contemplative est la meilleure et la plus sainte dans la vieillesse" (*Praem.*, 1).

Enfin **Isaac**, dont le nom signifie rire, représente le parfait, celui qui a la sagesse infuse (αὐτομάτης, αὐτοφυής). Il a Dieu seul pour père (*Det.*, 124). Son mariage avec Rebecca est un grand mystère :

"Ce n'est pas avec plusieurs femmes, mais avec une seule, qu'il a épousée vierge, qu'Isaac vit perpétuellement. Pourquoi ? Parce que la vertu qui s'apprend, à quoi Abraham a part, a besoin de plusieurs moyens d'enseignement. De même celle qui se réalise par l'ascèse. Mais la race qui possède la science infuse, à quoi participe Isaac, et qui a la joie parfaite pour lot, n'a besoin ni d'instruction, ni d'ascèse. Quand Dieu, en effet, répand d'en haut, comme une pluie, la connaissance infuse, il est impossible de vivre encore avec les autres sciences, qui sont les servantes et les concubines. Celui qui a obtenu cette part est désigné comme le mari de la vertu royale et souveraine. Elle est appelée chez les Grecs patience (ὑπομονή), chez les Hébreux Rebecca. Celui, en effet, qui a obtenu la sagesse, sans effort et sans peine, par le bonheur de sa nature, n'a plus rien à chercher. Il a à sa disposition les dons parfaits de Dieu, inspirés par les Grâces antiques. Il désire les garder et prie pour cela" (*Congr.*, 34-38).

Cette seconde triade nous achemine vers le sommet de la perfection. Celle-ci culmine en **Moïse**. Comme l'a bien vu GOODENOUGH, Moïse est au coeur de la symbolique philonienne : "Pour le mystère, le héros et le hiérophante de la plus haute importance est Moïse" (*By Light Light*, p. 181). La place qu'il tient en fait, dans les traités de Philon est assez décevante. Il n'y a pas de traité sur la vie de Moïse dans l'*Exposition de la Loi*. Elle est remplacée par la *Vie de Moïse* mais qui est très littérale. L'*Allégorie des Lois* ne présente pas non plus de vie de Moïse. Seules les *Questions sur l'Exode* nous donnent un exposé suivi. Mais il est si souvent question de la vie de

Moïse dans les autres traités qu'il est malgré tout possible de reconstituer l'ensemble de la symbolique philonienne de Moïse. On remarquera que, comme le souligne Philon, il n'y a pas à proprement parler de progrès en Moïse. Il est, en effet, le type même du parfait.

Commençons à sa naissance : "La race supérieure, de nature et de nom, dont le nom est Moïse, qui, comme habitant du monde a fait du monde dès le commencement sa cité et sa patrie, gémit, englué dans le corps dont il est enduit comme d'un mélange de bitume et de poix, à cause de sa captivité, pressé par l'amour de la réalité incorporelle" (*Conf.*, 106). Nous commençons à reconnaître le langage symbolique : le coffre où Moïse est déposé est le cor comme l'arche enduite de bitume qui colle à l'âme. La dispute de Moïse avec l'Egyptien est le conflit de la vraie philosophie avec celle d'Epicure, pour qui le bien suprême est le plaisir. L'ayant tué, Moïse fuit dans le désert, c'est-à-dire se retire dans la solitude. Là, Moïse libère les sept filles de Jéthro, qui sont les cinq sens, la parole et l'instinct sexuel, des mauvais bergers qui veulent les soustraire au domaine de l'esprit : "Après avoir chassés les mauvais pasteurs, c'est-à-dire avoir convaincu les maîtres d'iniquité du mauvais usage qu'ils font de l'éducation, nous mènerons la vie solitaire, tous les mouvements de notre âme, à la manière d'un troupeau, étant guidés par le Logos", dira Grégoire de Nysse, continuant Philon (XLIV, 332 B).

Le mariage avec Séphora, comme les autres mariages des patriarches, est un grand mystère, celui de l'union de l'esprit et de la sagesse (*Post.*, 78). Comme Rebecca, Séphora conçoit par l'action de Dieu (*Cher.*, 48). Ce sont là les grands mystères : "Ces choses, ô mystes dont les oreilles ne sont pas purifiées, recevez-les et ne les répétez à personne. Moi, initié aux grands mystères auprès de Moïse, l'ami de Dieu, je n'ai pas hésité à m'en approcher" (*Cher.*, 49). La signification de ce mystère, c'est que "Dieu est le lieu incorporel des idées incorporelles et le père de l'univers, en tant qu'il l'a engendré, et l'époux de la Sagesse" (49). Moïse est jugé digne d'être initié à ce mystère. Celui-ci n'est pas, comme le veut GOODENOUGH, à interpréter dans la ligne de l'interprétation allégorique du mystère d'Isis et Osiris, mais c'est le dogme de la création par Dieu du monde intelligible préexistant au monde visible : c'est un platonisme biblique.

La sortie d'Egypte est "le passage hors du corps et des passions qui assujettissent l'esprit, à la manière d'un fleuve impétueux. La Pâque signifie la purification de l'âme" (*Spec. Leg.* II, 147). Le cavalier et le cheval jetés dans la Mer sont les quatre passions et le *voûs* coupable. Nous retrouvons l'allégorie platonicienne des animaux (*Leg. All.*, II, 102). Les douze sources d'Elim sont les petits mystères, ceux qui concernent le monde et auxquels correspond l'allégorie cosmologique. Le nombre 12, en effet, est celui du cycle de l'année. Au contraire, les soixante-dix palmiers figurent les grands mystères et les vertus parfaites (*Pug.*, 187). Les symboles suivants, la manne et le rocher d'eaux vives figurent le Logos. Cela rappelle étrangement l'Evangile (*Leg. All.*, II, 86; III, 163). Enfin, le sommet de l'initiation est l'ascension du Sinaï, où "Moïse pénètre dans la ténèbre où Dieu demeure, c'est-à-dire dans les notions cachées et sans forme sur l'Etre" (*Post.*, 14).

LA THEOLOGIE DE PHILON

Si l'exégèse de Philon est à bien des égards contestable, sa théologie représente au contraire une synthèse remarquable. Elle constitue la première tentative pour essayer d'expliquer les données bibliques au moyen des cadres de la philosophie antique. Ces cadres, Philon les emprunte à la fois à Platon, à Aristote et aux Stoïciens. Mais sa pensée n'est pas un syncrétisme. Il assimile ces divers éléments dans une synthèse originale. Dans un livre récent, M. WOLFSON(1) s'est efforcé de montrer que cette synthèse était d'une part parfaitement cohérente, et de l'autre intégralement fidèle aux exigences de la Foi biblique. L'avantage de cette thèse est qu'elle a constitué le premier effort méthodique d'exposition de la pensée philonienne. Mais on doit dire avec M. VOLKER(2), qu'elle n'obtient cette unité qu'au prix de bien des simplifications. La théologie de Philon est certes à base biblique et l'oeuvre d'un juif croyant. Mais elle présente encore des incohérences qui se retrouvent chez les premiers théologiens chrétiens.

I - L'INCOMPREHENSIBILITE DE DIEU

Le premier article de la philosophie biblique de Philon est l'affirmation de la transcendance de la nature divine. Cela implique plusieurs aspects : opposition radicale du créé et de l'incrée, différences de la nature divine et de toutes les autres réalités, incompréhensibilité mystérieuse de l'"ousia" divine. Ces doctrines sont bibliques et Philon s'appuie sur l'Ecriture pour les établir. Mais jusqu'à Philon la philosophie ne les avait pas clairement affirmées. Pour Platon, l'opposition est entre le monde sensible et le monde intelligible qui est divin par nature - et si la connaissance de Dieu est difficile, elle n'est pas impossible. Pour Aristote, la simplicité divine n'exclut pas que le divin soit un genre susceptible d'être défini clairement(3). Pour les Stoïciens le monde entier est divin et l'homme trouve en lui-même la connaissance de Dieu. On peut donc dire que sur ce premier et essentiel aspect Philon réforme la philosophie pour la plier aux exigences de la révélation.

La transcendance divine est d'abord la distinction radicale de Dieu et de la création. C'est le message de Moïse :

"Très importante est la déclaration de Moïse. Il a le courage de dire que c'est Dieu seul que je dois révéler et rien de ce qui est après Lui (*Ex.*, XX, 3) ni la terre, ni la mer, ni les fleuves, ni la réalité de l'air, ni les variations des vents et

(1) *Philo*, 2 vol. Harvard, 1947. Voir dans un sens moins systématique BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1912.

(2) *Theologische Literaturzeitung*, juillet 1950, p. 290.

(3) Voir WOLFSON, *The knowability and descriptibility of God in Plato and Aristotle*, *Harv. Stud. Class. Phil.*, 1947, 233-249.

des saisons, ni les espèces des plantes et des animaux, ni le soleil, ni la lune, ni la multitude des astres qui circulent en rangs harmonieux, ni le ciel, ni le monde entier. La gloire d'une âme grande et qui sort du commun c'est d'émerger du devenir, d'en transcender (*ὑπερβαλλειν*) les limites, pour s'attacher au seul increé (*ἀγέννητος*) selon les prescriptions saintes où il nous est enjoint de nous attacher à lui (*Dt.*, XXX, 20). Et quand on s'attache à Dieu et qu'on le sert sans relâche, Dieu lui-même se donne en partage. Pour promettre cela, je m'appuie sur la parole qui dit : Le Seigneur lui-même est sa part (*Dt.*, X, 9)" (*Congr* 133-134).

On remarquera deux choses dans ce texte. La première est la transcendance par rapport à toutes les créatures. Philon revient ici à un de ses thèmes fondamentaux, la critique de l'idolâtrie. L'idolâtrie consiste à traiter les choses créées en dieux :

"Certains ont admis que le soleil, la lune et les étoiles étaient des dieux autonomes et leur ont attribué l'origine de tous les phénomènes" (*Spec. Leg.*, I, 13). Il faut dire "qu'il n'y a qu'un Dieu, créateur et cause de tout, et aussi souverain (*κύριος*) de tous les phénomènes, puisqu'à Lui seul appartient véritablement la stabilité, l'immutabilité et l'indéfectibilité" (*Spec. Leg.*, I, 30). Le passage de l'adoration du ciel à celle du créateur du ciel est la grâce propre à Abraham : "Le bienfait qui lui fut accordé par Dieu fut qu'il abandonna la science chaldéenne des astres qui enseignait que le monde n'est pas l'oeuvre de Dieu, mais Dieu lui-même" (*Heres*, 97).

On observera ensuite que cette affirmation de la transcendance de Dieu n'implique aucunement sa séparation d'avec l'homme. A celui qui s'attache à Lui, Dieu lui-même se donne en échange. Loin donc que la reconnaissance de la transcendance sépare l'homme de Dieu, c'est au contraire la voie qui introduit à s'unir à Dieu. Mais cette union à Dieu n'est pas le résultat d'une conquête de l'esprit. Elle est le don que Dieu fait de lui-même. Transcendance et grâce apparaissent donc dès le début comme corrélatives l'une de l'autre. Elles définissent un ordre de choses où les relations de Dieu et de l'homme sont celles d'une personne transcendante qui ne se donne que librement à une personne créée qui s'ouvre au don de Dieu par la reconnaissance de sa dépendance : "Qu'y a-t-il pour l'âme de plus dangereux que de s'attribuer par jactance ce qui est à Dieu. En effet, agir est le propre de Dieu et il n'est permis de l'attribuer à aucune créature - et le propre de celle-ci est de pâtir" (*Cher.*, 77).

Cette opposition du créé et de l'increé implique la radicale dissemblance de l'homme d'avec Dieu. Dieu est le tout autre. Cela revient à diverses reprises :

"Vraiment, Dieu n'est pas comme l'homme ni comme le ciel, ni comme le monde sensible, mais comme Dieu, s'il est permis de parler ainsi, car le très bienheureux n'a met ni ressemblance, ni comparaison, ni symbole. Bien plus, il transcende la béatitude elle-même et tout ce que l'on pourrait encore imaginer de plus" (*Quaest. Gen.*, II, 54). Ou encore : "Dieu est solitaire et séparé, étant unique et rien n'est semblable à Lui" (*Leg. All.*, II, 1). Plus clair encore est ce passage : "L'increé (*ἀγέννητος*) ne ressemble à rien parmi les choses créées (*γενεσις*), mais il les transcende si complètement que même la plus pénétrante intelligence demeure bien loin de le saisir et doit confesser son impuissance" (*Somm.*, I, 184).

Les derniers mots de ce passage marquent la conséquence de la disproportion qui existe entre Dieu et les créatures : c'est que l'esprit humain est impuissant à comprendre l'essence divine. Elle lui demeure entièrement mystérieuse. C'est la doctrine de l'incompréhensibilité divine (*ἀκατάληπτος*) qui jouera un si grand rôle chez les Pères de l'Eglise, en particulier chez Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome. On sait que cette doctrine apparaît de divers côtés à l'époque de Philon. On la trouve chez le

gnostiques(1), dans les écrits hermétiques. Mais ces ouvrages lui sont postérieurs. La thèse de NORDEN qui la trouve dans l'allusion des Actes (XVII, 23) au "dieu inconnu" (ἄγνωστος) vénéré à Athènes est réfuté justement par WOLFSON qui montre que l'expression ne signifie pas l'incompréhensibilité de l'essence, mais seulement l'ignorance du nom(2). On doit donc dire que sur le plan philosophique cette doctrine remonte à Philon(3). Un texte du *De mutatione* résume bien la pensée de Philon.

"Ne pense pas que l'être (ὄν) qui est véritablement l'Être soit compris (καταλαμβάνεσθαι) par personne. En effet, nous n'avons en nous aucun instrument qui nous permette de nous le représenter, ni la sensation, car il n'est pas sensible, ni l'esprit (νοῦς). Aussi Moïse, qui a contemplé la réalité sans forme (ἀειδής) - les divins oracles disent, en effet, qu'il a pénétré dans la ténèbre (γνόφος), symbolisant par là l'essence (οὐσία) invisible et incorporelle - ayant exploré tout de toutes manières, cherchait à voir le bien unique et très désirable. Mais comme il ne trouvait rien, pas même une idée (ἰδέα), ayant quelque ressemblance avec ce qu'il espérait, ayant refusé tout enseignement venu des autres choses, il a cherché recours auprès de celui même qu'il cherchait en lui disant : Montre-toi à moi que je te voie clairement" (7-8).

On remarque que, dans ce passage, Philon déclare explicitement que l'essence divine ne peut être saisie ni par les sens ni par l'intelligence. WOLFSON peut écrire que "jamais philosophe n'avait dit cela si explicitement" (II, 119). Les expressions platoniciennes sur le Dieu incorporel pourraient faire illusion. La pensée est absolument claire. *C'est la distinction radicale du domaine intelligible des idées et du domaine de Dieu qui est absolument transcendant*(4).

Cette doctrine, Philon l'appuie sur la Bible. Son expression concrète est la ténèbre où Moïse est entré. Philon développe cela dans plusieurs passages dont voici le plus important :

"Moïse désire insatiablement voir Dieu et être vu de lui, en sorte qu'il lui demande de lui montrer clairement sa réalité difficile à comprendre, pour échanger ses incertitudes contre une foi ferme (πίστις). Et dans sa ferveur, il ne se relâche pas dans sa recherche, mais tout en sachant qu'il aime une chose difficile à atteindre ou mieux inaccessible (ἀνέφικτον) il s'y efforce cependant. Il pénètre alors dans la ténèbre où Dieu se trouve, c'est-à-dire dans les notions cachées (ἀνύτα) et sans forme (ἀειδής) sur l'Être. En effet, la cause n'est ni dans le temps, ni dans le lieu, mais transcende le temps et le lieu... C'est ainsi que l'âme amie de Dieu, lorsqu'elle cherche ce qui est l'Être dans son essence (οὐσία) en vient à une recherche invisible et sans forme. Et c'est de là que lui advient le plus grand des biens, à savoir de comprendre que l'Être de Dieu est incompréhensible (ἀκατάληπτος) à toute créature et de voir cela même qu'il est invisible (Post., 13-15)(5)".

On voit par ces textes que Philon fonde sa doctrine sur l'Écriture. Mais il en donne aussi une explication métaphysique. Si l'intelligence de l'homme ne peut atteindre l'essence divine, c'est parce qu'elle est enfermée dans les catégories d'espace et de temps et que Dieu est transcendant à ces catégories. Pour Philon, l'incompréhensibilité de Dieu repose sur son *absolue simplicité qui écarte de lui toute détermination*(6). Il est ἀειδής sans forme. Cela im-

(1) Voir SAGNARD, *La gnose valentinienne*, pp. 331-333.

(2) Philo, II, 113-116.

(3) Voir FESTUGIERE, *Le dieu cosmique*, pp. 572-575. Wolfson pense que chez Albinos et Plotin cette doctrine vient aussi de Philon (Albinos and Plotin on divine attributes, *Harv. Theol. Rev.*, 1952, p. 115).

(4) De Abr., 80.

(5) Voir GREGOIRE de NYSSE, *P. G.* XLV, 940 C.D.; XLIV, 404 A. D.

(6) WOLFSON, *Philo*, II, 94, 110.

plique qu'il ne puisse être défini et par suite qu'il ne puisse être nommé. L'Être est ineffable (ἄρρητον) en sorte que pas même les puissances qui le servent ne peuvent nous dire son nom (*Mut.*, 14). Cette réduction de la transcendance biblique à la transcendance métaphysique était nécessaire. Elle n'était pas sans danger, elle risquait d'orienter la recherche de Dieu dans le sens d'une expérience intellectuelle de nudité des concepts au lieu de le faire consister dans la passivité de l'âme par rapport à l'action d'un Dieu personnel(1)

Mais dans le cas de Philon, il ne semble pas en être ainsi. Les expressions peuvent être platoniciennes et annoncer Plotin. La réalité est bien celle du Dieu vivant de la Bible. Aussi bien, pour Philon, ce qui est inaccessible, c'est une connaissance compréhensive de l'essence de Dieu, mais non pas toute connaissance de cette οὐσία; la progression de Moïse dans la ténèbre par la foi est une vraie saisie du Dieu toujours caché. WOLFSON a bien vu qu'il pouvait y avoir un progrès dans la connaissance de l'essence divine, bien qu'il réduise ce progrès à s'accomplir par la connaissance de Dieu à travers son oeuvre (II, 148). Plus profondément, H. Ch. PUECH y voit une saisie de l'essence divine en elle-même : "Dans cette poursuite perpétuelle indéfinie de Dieu, dans cet approfondissement sans défaillance, toujours plus proche, mais toujours inachevé, d'un objet inépuisable, nous ferons en fait la plus haute et la plus vive épreuve qui puisse nous être accordée; l'expérience de l'indéfini et du transcendant"(2).

II - LES PUISSANCES

Si l'essence de Dieu est incompréhensible, il ne s'ensuit pas que nous ne puissions rien connaître de Dieu. Il se révèle, en effet, par son action dans le monde. Cette connaissance de Dieu pour Philon est de deux ordres. D'une part, Dieu se fait connaître par le monde extérieur, par la création. Philon reprend ici les preuves aristotéliennes de l'existence de Dieu(3). Par ailleurs, Dieu se révèle par son action intérieure dans l'âme, par la prophétie. WOLFSON a remarqué ici que Philon reprend la théorie platonicienne de la réminiscence et la théorie aristotélienne des idées innées, mais en modifiant profondément leur signification, car cette connaissance n'est pas, en effet, quelque chose que l'âme posséderait par nature mais qui vient d'une illumination gratuite (II, p. 92). Nous retrouverons ce second mode à propos de l'action du Logos. Ce qui nous intéresse, ici, c'est la connaissance de l'existence de Dieu et de ses attributs. Ce dernier aspect nous conduit à un point important de la théologie de Philon, sa doctrine des puissances (δυνάμεις) divines. C'est aussi un des aspects les plus complexes et dont l'interprétation reste la plus difficile.

Nous pouvons partir d'un texte du *De posteritate Caini* :

(1) Voir J. LEBRETON, La nuit obscure de saint-Jean de la Croix, *Rev. Asc. Myst.*, 1928, pp. 3-24.

(2) La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys, *Et. Carm.*, Oct. 1938, p. 49.

(3) Voir FESTUGIERE, *Le dieu cosmique*, pp. 229-232.

"L'Être véritable, ce n'est pas par les oreilles seulement, mais par les yeux même de l'esprit qu'il n'est pas possible de le comprendre à partir de son action dans le monde... Il ne dit pas, en effet : Voyez-moi - car il est absolument impossible à la créature de saisir l'Être de Dieu - mais : Voyez que je suis (Dt., XXXIII, 39), c'est-à-dire : Voyez mon existence (ὡραζεις). Il suffit, en effet, à l'intelligence d'apprendre qu'il existe une cause de l'univers, mais s'efforcer d'aller plus loin et de faire des conjectures sur son essence ou sa nature, c'est naïveté puérile. En effet, pas même au sage Moïse cela n'a été accordé par Dieu, malgré ses multiples requêtes, mais il lui a été déclaré qu'il verrait seulement ce qui est derrière Dieu, non son visage (Ex., XXXIII, 23). Cela veut dire que le sillage de Dieu est accessible (καταληπτον) au sage, mais que lui-même reste dans sa solitude incompréhensible (ἀκαταληπτος). Il ne peut être connu face à face et par vue directe - car alors on le verrait tel qu'il est - mais il est connu par les puissances qui le suivent et qui l'accompagnent. Celles-ci manifestent non son essence, mais son existence à partir de ses oeuvres (166-169)."

Ce passage se situe dans la continuité de ce que nous avons dit sur l'incompréhensibilité de l'ousia. Le lieu biblique est le même, le chapitre XXXIII de l'Exode. Iahweh y déclare à Moïse qu'il ne peut le voir face à face, mais qu'il passera devant lui et qu'il verra son sillage (ὀπίσθια). Philon interprète cette expression du sillage de Dieu que constitue son action dans le monde. A travers cette action, on peut connaître ses attributs. Cette exégèse persistera dans la tradition ultérieure, comme celle de la ténèbre.

Ces puissances sont énumérées fréquemment par Philon. Tantôt il en nomme seulement deux : ainsi dans cette interprétation de l'apparition de Mambré :

"Celui qui est au milieu est le Père de l'univers, qui est appelé fréquemment dans l'Ecriture Sainte de son propre nom l'Être. Ceux qui se tiennent de chaque côté sont les puissances les plus vénérables et les plus proches de l'Être, la créatrice et la royale. La première est appelée Dieu (θεός); c'est par elle, en effet, que Dieu a établi (ἐστησε) et disposé l'univers; la seconde est appelée Seigneur (κύριος); il convient, en effet, que celui qui a créé l'univers le régit et le gouverne (Abr., 121)."

Mais, ailleurs, il distingue cinq puissances. Ainsi dans le *De Fuga*. A la puissance créatrice et à la puissance royale s'ajoute la "Miséricorde" (ἐλεως) par laquelle l'ouvrier a pitié et a compassion de son propre ouvrage, la puissance qui commande ce qu'il faut faire et la puissance qui interdit ce qu'il ne faut pas faire" (95 et 104). Le symbole de ces cinq puissances est l'arche d'alliance : "Les cinq puissances sont représentées et ont leurs images dans les choses saintes : les lois déposées dans l'arche sont l'image de la puissance qui ordonne et de celle qui interdit, le couvercle de l'arche est l'image de la puissance miséricordieuse - on l'appelle propitiatoire - les chérubins ailés qui se tiennent de chaque côté sont l'image de la puissance créatrice et de la puissance royale" (*De Fuga*. 100)(1).

Cette structure des cinq puissances représente un élément constant de la théologie de Philon. Elles sont ordonnées suivant un ordre hiérarchique. Dans son ascension vers Dieu, l'âme rencontre d'abord l'interdiction du péché, puis l'obéissance à la loi, puis le repentir devant la miséricorde, la reconnaissance de la souveraineté, enfin l'adhésion à l'amour créateur. Si nous rattachons ceci à ce que nous avons dit de l'essence divine, nous voyons que la connaissance de Dieu, qui est l'objet essentiel de la religion, comprend ainsi

(1) Voir *De Cher.*, 27. Dans le judéo-christianisme, les deux chérubins (ou les deux séraphins) seront interprétés du Verbe et de l'Esprit Saint. Il semble que ceci suppose une source paléstinienne commune et non une dépendance par rapport à Philon. Voir Jean DANIELOU, *La Théologie du judéo-christianisme*, p. 181-188.

pour Philon toute une série de degrés : la connaissance des puissances ou théologie affirmative forme les petits mystères, la connaissance dans la ténèbre ou théologie négative constitue les grands mystères(1).

Il faut revenir ici à l'épisode de Mambré :

"Lorsque l'âme est illuminée par Dieu comme en plein midi et qu'elle est remplie tout entière de la lumière intelligible, les rayons qui la baignent de tous côtés chassent d'elle toute ombre et elle perçoit une triple image d'une seule réalité : l'une de la chose elle-même, l'autre des deux ombres qu'elle projette. C'est ce qui arrive parfois à ceux qui se trouvent dans la lumière sensible et projettent une double ombre. Ainsi celui qui est au milieu escorté de ses deux puissances montre à l'intelligence contemplative tantôt l'un et tantôt les trois : l'un, quand l'âme parfaitement purifiée et ayant dépassé la dyade voisine de la monade se hâte vers l'être sans mélange, simple et qui se suffit absolument à lui-même; les trois, lorsque, non encore initiée aux grands mystères, elle est encore dans les rites des petits et ne peut saisir l'un sans quelque chose qui sorte de lui, mais seulement par ses oeuvres, en tant qu'il crée ou qu'il règne" (*Abr.*, 119-122) (2).

Les trois dernières puissances représentent les degrés inférieurs(3).

Quelles sont les origines de cette théologie des puissances ? Ici encore, Philon est parti d'une donnée biblique, celle des noms divins. On sait que dans la Bible, Dieu est désigné par deux noms principaux Iahweh et Elohim; ils sont traduits respectivement dans les LXX par Kyrios et Théos. Ce sont ces deux noms dans lesquels Philon voit la désignation de deux attributs divins. Théos désigne Dieu en tant que créateur d'après une étymologie qu'on trouve chez Hérodote (II, 52) et qui le rattache à *τίθημι*, établir. Quant à Kyrios, il désigne tout naturellement le pouvoir royal. On sait, par ailleurs, que dans le judaïsme on avait pris l'habitude de ne plus prononcer le tétragramme sacré et de le remplacer par des substituts Adonai ou Elohim(4). L'opposition établie par Philon entre l'essence ineffable et les puissances est un développement de cette tendance.

Une dernière question se pose, qui est celle de la relation chez Philon de l'*οὐσία* et des *δυνάμεις*. On sait que cette opposition sera reprise au XVème siècle par Grégoire Palamas, qui en fera la thèse centrale de sa théologie, et, de nos jours, par Vladimir Lossky(5). Pour Palamas, il y a entre l'*οὐσία* et les *δυνάμεις* une distinction réelle. Dieu subsiste sous deux modes, l'un inaccessible, l'*οὐσία*, l'autre accessible, les *δυνάμεις*. Celles-ci sont Dieu saisi directement dans son action divinisante et non seulement à travers ses oeuvres. Il y a bien des textes dans Philon qui sembleraient justifier cette conception. Mais WOLFSON a montré que cela tient à ce que le mot *δυνάμεις* désigne chez lui deux réalités distinctes. Il y a les attributs divins, mais ceux-ci sont incompréhensibles comme Dieu même(6) et ne sont connus que par leurs effets. Il y a, par ailleurs, des *δυνάμεις* qui sont saisis par l'esprit humain : ce sont les archétypes intelligibles de la création. Mais

(1) Les premiers aboutissent à Noë, qui a plu aux puissances, les seconds à Moïse qui a plu à "celui qui est dans son existence seule" (*Imm.*, 100).

(2) Voir *Sacr.*, 59.

(3) Voir *Sacr.*, 131-133.

(4) *Somn.*, I, 230.

(5) *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, p. 45 et suiv.

(6) *De sacr.*, 59.

ceux-ci sont une réalité créée. Nous aurons à en parler plus loin. Ainsi Philon ignore le dédoublement de la nature divine qu'a enseigné Palamas et son oeuvre, pas plus que celle des Pères de l'Eglise, ne lui apporte de fondement.

III - LE LOGOS

La doctrine des puissances est en relation avec la connaissance de Dieu par son action dans le monde; celle du Logos concerne cette action dans le monde dans sa structure même. Il n'y a pas d'aspect de la pensée de Philon qui ait été davantage étudié. Il est impossible, en effet, de faire l'exégèse du chapitre Ier de saint Jean ou d'étudier les origines du dogme de la Trinité sans la rencontrer. Il faut ajouter qu'il n'y en a pas non plus qui reste plus obscure. On discute sur les origines de la doctrine, ses relations avec les spéculations rabbiniques sur la Memra ou les conceptions grecques de la raison immanente.

Sa signification même est loin d'être claire. La plupart des auteurs voient dans le Logos une hypostase intermédiaire entre Dieu et le κόσμος(1). Mais WOLFSON a consacré une grande partie de son monumental ouvrage à essayer de montrer qu'il n'en était rien. Selon lui, il faut distinguer dans le Logos plusieurs réalités distinctes : un Logos incréé qui est le νοῦς divin et qui n'a pas d'existence distincte, un Logos créé qui est l'unité du monde intelligible, un Logos immanent qui agit dans les créatures intellectuelles(2). Nous exposerons les données de Philon, en cherchant ce qu'on peut en tirer de certain.

Philon désigne le Logos par un certain nombre d'expressions qui reviennent constamment dans son oeuvre :

"Si quelqu'un n'est pas encore digne d'être nommé fils de Dieu, qu'il se hâte de se conformer à son Logos premier-né (πρωτόγονος), le plus ancien (πρεσβύτατος) des anges, en sorte qu'il est archange, et qui porte plusieurs noms : il est appelé en effet principe, nom de Dieu, Logos, homme à l'image, voyant Israël. Ainsi, si nous ne sommes pas encore capables d'être considérés comme des fils de Dieu, du moins nous pouvons l'être de son image sans forme (ἀειδής), le très saint Logos. Car le Logos très ancien (πρεσβύτατος) est l'image (εἰκών) de Dieu" (Conf., 146-147).

Philon a reçu ces expressions de la théologie juive palestinienne. Elles se retrouvent, en effet, chez les Judéo-chrétiens pour désigner le Verbe, en particulier ὄνομα et ἀρχή. Il en est de même pour ἡμέρα et τόπος dont nous parlerons plus loin. Or, ces auteurs judéo-chrétiens ne dépendent pas de Philon. Il y a donc source commune. Les expressions qui nous retiendront ici se retrouvent ailleurs chez Philon : le Logos est "le plus ancien (πρεσβύτατος) des êtres" (Det., 118. Voir Leg. All., III, 175); il est le fils premier-né (πρωτόγονος) de Dieu; il est l'image de celui-ci (Leg. All., III, 96). Toutes ces expressions expriment à la fois une relation très étroite avec Dieu et une claire distinction d'avec lui.

(1) BREHIER, LEBRETON, GOODENOUGH, etc.

(2) Philo, I, 200-294.

Certains passages semblent marquer que le Logos est sur le plan divin "Le Logos n'est pas produit par la vibration de l'air et il ne se confond avec absolument rien, mais il est incorporel, nu, sans différence avec la monade" (*Imm.*, 83). Plus précisément encore nous lisons dans le *De Fuga* : "Mais le Logos divin qui est au-dessus des puissances n'a pas de représentation visible, n'ayant rien d'analogue avec les réalités sensibles, mais étant lui-même image de Dieu, le plus ancien de toutes les choses intelligibles, se tenant tout à côté, sans aucun espace intermédiaire (*μεθόριος*), du seul qui est véritablement (101)." Toutes ces expressions : proximité avec Dieu, image de Dieu, ressemblance avec la monade peuvent marquer le caractère divin du Logos. Comme Dieu, il est *ἀειδής*, nous l'avons vu plus haut comme lui, il est *ἀναπάληπτος* : "Ne t'étonne pas si le plus ancien des êtres est ineffable, lorsque même son Logos ne peut être nommé par nous proprement" (*Mut.*, 15). On remarquera, ici, que le mot *προσβύτατος* est appliqué à Dieu. Son application au Logos ne fait donc pas de celui-ci une créature.

Mais un certain nombre d'autres passages nous permettent d'interpréter ces expressions d'une manière qui montre de façon décisive que le Logos est inférieur à Dieu :

"C'est au Logos archange et très ancien que le Père qui a tout engendré a fait le don insigne de se tenir à la frontière (*μεθόριος*) pour séparer la création du Créateur. Il intercède sans cesse auprès de l'incorruptible pour la nature mortelle et fragile et il est envoyé par le Seigneur au serviteur. Il n'est pas inengendré (*ἀγέννητος*) comme Dieu, ni engendré comme nous, mais intermédiaire entre les extrêmes, communiquant avec l'un et l'autre" (*Her.*, 205-206).

Un texte comme celui-ci montre à l'évidence que le Logos est bien un intermédiaire, transcendant par rapport au monde de la *γένεσις*, mais cependant inférieur à Dieu. C'est la conception que l'on retrouvera chez Origène. L'ambiguïté du mot *γένεσις* dans la langue chrétienne rendra la difficulté plus grande encore. De toutes manières, l'interprétation de WOLFSON apparaît ici impossible.

Nous citerons dans le même sens d'autres passages où apparaissent des thèmes que nous retrouverons chez Origène. Ainsi l'opposition *ὁ Θεός* et *Θεός* (1) : "Le Dieu véritable est unique, les autres nommés par catachrèse sont plusieurs. L'Écriture désigne le Dieu véritable avec l'article. Je suis Dieu (*ὁ Θεός*), mais celui qui est dieu par catachrèse sans l'article : Il est apparu dans le lieu de Dieu (*Θεός*). Elle appelle ici Dieu son Logos très ancien, non par scrupule sur le choix des mots, mais par souci de rigueur" (*Somn.*, I, 229). Le caractère créé du Logos apparaît dans un passage comme celui-ci : "Le Dieu qui parle (*λέγων*) a tout créé en même temps, ne créant pas une chose à part des autres. Et s'il faut pousser la doctrine jusqu'au bout, le Logos était son oeuvre (*ἔργον*)" (*Sacr.*, 65). On voit ici la pensée. Dieu a d'abord tout créé dans son Logos, qui contient tout et par lequel le cosmos viendra à l'existence. On retrouvera la création simultanée chez Grégoire de Nysse, mais séparée de la génération du Logos.

Ce dernier texte nous introduit à la signification du Logos. Il est le principe de la création entière intelligible et sensible. Il est, en effet,

(1) Voir ORIGÈNE, *Co. Jo.*, II, 2.

l'instrument par lequel Dieu accomplit la création. "C'est le Logos, plus ancien que ce qui a été créé, dont se sert, comme d'un gouvernail, le pilote de l'univers pour conduire l'univers. Et lorsqu'il formait le monde, il l'a utilisé comme un instrument (*ὄργανον*) pour l'accomplissement irréprochable de son dessein" (*Migr.*, 6)(1). De même dans un autre passage : "Dieu n'a besoin de rien, car il possède tous les biens, mais il donne, en se servant de son Logos comme ministre de ces grâces : c'est par son Logos qu'il a créé le monde" (*Imm.*, 57). Philon interprète de cette manière le passage de la Genèse : "En ce jour, Dieu fit le ciel et la terre" (II, 4). Ce jour est un des noms du Logos : "C'est par son Logos très brillant et très lumineux que Dieu a fait ces deux choses : l'idée de l'esprit, qu'il appelle symboliquement ciel et l'idée de la sensation qu'il appelle terre" (*Leg. All.*, I, 21). Cette exégèse se trouve déjà dans Aristobule (EUSEBE, *Prép. Ev.*, XIII, 12). Mais elle vient du judaïsme palestinien, car on le retrouve chez les judéo-chrétiens (Justin, *Dial.*, C, 4; Hippolyte. *Ben. Mois.*; *P.O.*, XXVII, 171; Clem. Alex., *Eclog. proph.*, 53, 1).

Ce rôle du Logos signifie d'abord que c'est lui qui conçoit les idées archétypes. Il est en ce sens le *voûs*, la pensée de Dieu mais une pensée tournée vers le monde. Cela apparaît surtout dans les *Lois allégoriques* : "L'ombre de Dieu est son Logos, par lequel, comme par un instrument, il a créé le monde. Cette ombre, qui est image, est archétype des autres choses. De même que Dieu est le modèle de l'image, qu'il appelle ombre, ainsi l'image devient le modèle des autres choses" (III, 96; voir I, 19; *Heres*, 230-231). En tant qu'archétype, le Logos contient en lui les idées exemplaires de toutes les réalités : "On peut entendre par lieu (*τόπος*) le Logos divin que Dieu a rempli tout entier des puissances (*δυνάμεις*) incorporelles" (*Somn.*, I, 62) (2). Le mot *δυνάμεις* est ici synonyme d'*ἰδέσθαι* comme on le voit par un passage parallèle : "Le monde des idées ne saurait avoir d'autre lieu que le Logos divin" (*Op.*, 20). Cet usage de *τόπος* est aristotélicien et platonicien(3). On remarquera que Philon l'emploie aussi en parlant de Dieu (*Cher.*, 49). Chez Origène on trouvera la même idée, liée à celle d'une certaine multiplicité qui oppose le Logos à l'Un (*Co. Jo.*, II, 8).

En tant qu'il porte en lui les modèles des choses créées, le Logos marque celles-ci d'une empreinte. Il est désigné sous cet aspect du nom de *sphragis* : "Le monde a été créé et est produit entièrement par une cause. C'est le Logos même du créateur qui est le sceau (*σφραγίς*) par lequel chaque être est informé. Aussi chaque créature possède dès le début sa forme (*εἶδος*) parfaite, en tant qu'empreinte et image du Logos parfait" (*Fug.*, 12). Plus précis encore est le *De Somniis* : Le Logos donne à l'âme son empreinte (*σφραγίς*), enseignant que Dieu a donné une forme à l'être informe de l'univers, une figure à ce qui était sans figure et, ayant achevé le tout, a scellé le monde de son image et de son idée, son propre Logos" (*De Somn.*,

(1) Sur l'origine aristotélicienne du terme *ὄργανον* voir WOLFSON I, 263-266.

(2) Le Logos est *γεννωτατον*, le genre suprême, qui est symbolisé par la manne, dont le nom signifie *τι*, quelque chose (*Leg. all.*, III, 175).

(3) WOLFSON, *Philo*, I, 246.

II, 45¹. Cette sphragis est figurée par l'empreinte gravée sur le pectoral du grand prêtre, lui-même figure du grand prêtre cosmique qui est le Logos (*Migr.*, 103). Ce thème du Logos comme sphragis se retrouvera chez les Pères. Lampe y voit même la source de la doctrine du caractère "sacramental" (1).

Mais le Logos n'est pas seulement l'instrument de Dieu dans la création du monde. Il le gouverne, le conserve et le maintient. Nous avons déjà rencontré le thème du Logos comme pilote du cosmos. Il en est aussi le cocher : "Le Logos est le cocher des puissances, le Légion celui qui est porté et qui donne des ordres au cocher pour conduire correctement l'Univers" (*Fuga.* 101). Instrument de la création, il est aussi celui de la Providence. "Le Logos de Dieu parcourt le monde; c'est lui que la plupart des hommes appellent Fortune" (*τυχή*). Il donne aux uns ce qui convient aux uns et à tous ce qui convient à tous" (*Imm.*, 176). Il parcourt l'Univers avec rapidité : "De même que l'inengendré parcourt toute la création, de même le Logos de l'inengendré court dans le Logos de la créature, comme s'il était porté sur les nuées rapides : car le divin Logos est présent à tout et atteint tout" (*Sacr.*, 66). Avec cette immanence du Logos au monde, nous sommes dans la ligne stoïcienne, comme WOLFSON l'a bien vu, Mais il a eu tort de voir dans ce Logos immanent qui éclaire tous les logoi une réalité distincte du Logos increé et du Logos intelligible.

Cette note stoïcienne apparaît dans deux des attributs du Logos philonien. Le premier est la faculté de discerner. Il est le Logos *τομεύς*.

"Indivisibles sont les deux réalités, celle du jugement en nous et celle du Logos au-dessus de nous, mais étant indivisibles, elles divisent d'autres choses en grand nombre. Le Logos divin a discerné et divisé toutes choses. Notre Logos, toutes les réalités et les corps qu'il saisit intelligiblement, il les divise en parties indéfiniment indéfinies et ne cesse jamais de diviser. Or, il fait ceci par analogie avec le Père et le créateur de l'univers. Car le divin, qui est sans mélange, sans fusion, absolument sans parties, est cause pour le monde entier du mélange, de la fusion, de la division, du partage. Ainsi il est normal que les choses qui lui ressemblent, l'esprit qui est en nous et celui qui est au-dessus de nous, étant sans parties et sans divisions, puissent diviser et partager chaque être" (*Heres*, 234-236) (2).

Le Logos est ainsi l'épée de feu du Paradis "qui ne cesse jamais d'opérer le choix du bien, le rejet du mal" (*Cher.*, 30). Ici, c'est vers l'*Epître aux Hébreux* que nous sommes orientés. "Vivant est le Logos de Dieu, plus acéré qu'aucune épée à deux tranchants, si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme et l'esprit; elle démêle les sentiments du cœur" (IV, 12)(3).

Mais si le Logos discerne, il est aussi ce qui unit, le lien de la création : "Le Logos de l'Etre, étant le lien (*δεσμός*) de l'Univers en maintient aussi toutes les parties et les serre pour les empêcher de se défaire et de se désarticuler" (*Fug.* 112). Ceci est repris de façon remarquable dans le *De plantatione* :

"Rien de ce qui est dans le monde matériel n'est assez solide pour avoir la force de porter le poids du cosmos. C'est le Logos éternel du Dieu éternel qui est le sou-

(1) *The Seal of the Spirit*, p. 249. Voir Dölger, *Sphragis*, pp. 66 et suiv.

(2) Voir aussi *Heres*, 130-131.

(3) SPICQ, Le philonisme de l'*Epître aux Hébreux*, *Rev. Bibl.*, 1949, pp. 557-558.

lien très résistant et très solide de l'Univers. S'étendant du centre aux extrémités et des extrémités au centre, il court la course de la nature invinciblement, rassemblant et resserrant toutes les parties. C'est lui que le Père qui a engendré a fait le lien intangible du tout" (*Plant.*, 8-10).

Ici, successivement, c'est l'image d'Atlas ou d'Antée, le *δεσμός* des stoïciens, peut-être aussi la Sagesse grecque qui sont évoqués à nos yeux. Car cet esprit "actif, pénétrant, agile, qui atteint d'un bout du monde à l'autre", l'Alexandrin qui a écrit le livre de la Sagesse le connaissait déjà; Mais il l'appelait Sophia et non Logos.

Cela pose la question des relations chez Philon de ces deux réalités. Elle est longuement traitée par WOLFSON(1). Parfois Sagesse et Logos sont identifiées : "La vertu sort de l'Eden, qui est la Sagesse de Dieu : celle-ci est le Logos de Dieu" (*Leg. all.*, I, 65). De même, la pierre du désert d'où jaillit l'eau vive est identifiée dans le même passage à la Sagesse et au Logos (*Det.*, 115-118) (2). Mais, plus généralement, la Sophia apparaît comme antérieure au Logos. C'est elle, plus que le Logos, qui pourrait être considérée comme la pensée divine. En ce sens, elle est comparée au Paradis d'où jaillit le Logos :

"Moïse appelle Eden la Sagesse de l'Etre. De cette Sagesse, comme d'une source, le divin Logos descend à la manière d'un fleuve et il se divise en quatre principes qui sont les vertus. En comparant le Logos à un fleuve, un compagnon de Moïse a dit dans ses hymnes : Flumen Dei repletum est aquis (*Ps.*, LXIV, 10). Il désigne ainsi le Verbe divin, rempli à la fontaine de la Sagesse et qui ne laisse vide aucune partie de lui-même. Un autre cantique dit : Fluminis impetus laetificat civitatem Dei (*Ps.*, LV, 5). Quelle est cette cité ? Car la ville sainte qui existe actuellement, où se trouve le Saint Temple, est bâtie loin de la mer et des fleuves. Le sens est évidemment allégorique. En réalité, le flot du Verbe divin, coulant avec continuité, puissance et mesure, se répand à travers l'univers et réjouit toutes choses" (*Romn.*, II, 245-246) (3).

Une dernière question se pose qui est celle de la place du Logos dans l'ordre de la connaissance de Dieu par rapport à l'ousia et aux puissances. La connaissance du Logos est supérieure à la connaissance des puissances. Parlant du symbolisme des villes de refuge (*Num.*, XXXV), Philon écrit :

"La plus ancienne, la plus sûre et la plus excellente qui n'est pas seulement ville, mais métropole, est le divin Logos vers lequel il est utile de se réfugier avant tout. Les cinq autres, comme des colonies, sont les puissances du Légion auxquelles préside la puissance créatrice, selon laquelle le créateur a fait le monde par son Logos" (*Rug.*, 94-95).

Philon énumère alors les puissances. Nous avons cité ce passage. Il continue en montrant que "celui qui est capable de courir vite doit se précipiter à perdre haleine vers le Logos très élevé de Dieu, qui est la source de la Sagesse afin que s'étant abreuvé à la fontaine, il trouve comme prix la vie au lieu de la mort" (97). Ceux qui n'en sont pas capables s'élèveront jusqu'à la puissance créatrice, ou seulement royale. Nous avons vu cela. On remarque deux choses : d'une part, la supériorité de la Sagesse, identique au Logos, sur les autres puissances(4), mais aussi celle de la connaissance par illu-

(1) *Philo*, I, pp. 253-282.

(2) Voir *Leg. alleg.*, II, 86.

(3) Pour Origène, la Sagesse est le nom le plus élevé et le seul propre du Fils (*Co. Jo.*, I, 9).

(4) "La sagesse fut la plus haute et la première dans la division des puissances" (*Leg. alleg.*, II, 86)

mination directe opérée par le Logos dans l'âme sur la connaissance indirecte à partir de l'oeuvre de Dieu dans le monde à quoi correspondent les puissances(1).

Mais, par ailleurs, la connaissance du Logos est inférieure à la saisie de l'Ousia dans la ténèbre. "Il est bon de désirer voir l'Etre - et, si on ne le peut, au moins son image, le Logos très saint" (*Conf.*, 97). Ainsi "le Logos interprète de Dieu, est le Dieu de nous autres imparfaits; mais le premier Dieu est le Dieu des Sages et des parfaits" (*Leg. alleg.*, III, 207). Aussi Jacob, ayant dépassé le Logos, affirme qu'il est "nourri par Dieu lui-même" (*Leg. alleg.*, III, 177).

Nous arrivons ainsi à une hiérarchie qui commence avec la dernière des puissances pour s'élever jusqu'à l'ousia ténébreuse en passant par le Logos. (2) Mais il importe de ne pas oublier que cette hiérarchie est constituée par l'interférence de deux lignes qui ne coïncident pas. L'une est l'opposition de l'essence et des puissances, qui est la doctrine des attributs divins; l'autre est celle de l'Etre et du Logos, qui est celle des hypostases. Cette dernière se retrouvera chez Justin et Origène dans l'opposition du Logos connaissable et du Père incompréhensible qui sera un gauchissement, sous l'influence de Philon, de la théologie trinitaire.

Cette théologie philonienne du Logos, qui apportera à la théologie trinitaire à la fois tant de modes d'expression utiles et tant de déviations dangereuses, quelle en est l'origine ? Ici, comme pour la ténèbre, nous sommes à nouveau en présence de deux sources. D'une part, la première origine est le Logos des Septante, qui traduit l'hébreu דבר (dabar). On sait que la parole de Dieu a dans l'Ancien Testament une triple fonction créatrice, révélatrice, judiciaire(3). Ces divers aspects se retrouvent chez Philon. Par ailleurs, la théologie du Judaïsme remplaçait le Nom divin par diverses expressions qui, sans être proprement des hypostases, désignaient des modes de présence ou d'action divines dans le monde. On sait le développement que la Kabbale donnera à ces doctrines. Philon peut, pour une part, dépendre d'elles d'autant que la Sagesse grecque nous montre qu'elles n'étaient pas inconnues du judaïsme alexandrin.

Mais, par ailleurs, Philon a interprété le Logos biblique sous des influences philosophiques. Nous en avons donné bien des exemples de détail. Ce qui paraît important est que ces influences sont diverses. La conception du Logos comme pensée de la création par Dieu est platonicienne. Chez Aristote, il est un équivalent du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ divin. Enfin, le Logos pénétrant et animant le monde est stoïcien. WOLFSON a eu tort, semble-t-il, de distinguer ces trois aspects comme formant trois plans d'existence chez Philon. Il élimine par là la notion d'intermédiaire, qui lui paraît incompatible avec le monothéisme de Philon, mais il semble que c'est à tort. Par contre, il a eu raison de montrer que le Logos ne tenait jusque-là chez aucun penseur la place qu'il

(1) *Leg. alleg.*, III, 100.

(2) Voir ORIGENE, *Co. Jo.*, I, 23.

(3) Voir DUPONT, *la Christologie de Saint Jean*, 1952.

a chez Philon. C'est lui qui a substitué l'expression au νοῦς d'Aristote et à la ψυχή stoïcienne (I, p. 253). C'est pourquoi c'est chez lui que les théologiens chrétiens chercheront des éléments pour élaborer leur théologie du Verbe (1).

IV - LES ANGES

Le Logos constitue une sphère intermédiaire entre l'abîme de l'Etre et la création proprement dite. Les anges, eux, rentrent entièrement dans l'ordre créé. Toutefois, ils constituent un monde à part difficile à déterminer exactement. Parfois, Philon les assimile aux âmes humaines : la seule différence serait que celles-ci sont descendues dans des corps. "Parmi les âmes, les unes sont descendues dans des corps, les autres n'ont voulu s'unir à aucun élément terrestre" (*Gig.*, 12). Il faudrait dans ce cas les étudier en même temps que les hommes. Ils rentreraient dans le monde des individus opposé à celui des archétypes. C'est ce que fait WOLFSON (I, 366 et suiv.). Mais, par ailleurs, Philon établit une relation particulière entre eux et le Logos. Ils sont parfois appelés λόγοι. Ils apparaissent alors comme les instruments du Logos dans l'administration du monde. Cette conception paraît plus fondamentale, d'autant qu'il n'est jamais question d'archétype des anges. Ils semblent constituer un monde intelligible d'êtres personnels à côté du monde intelligible des idées impersonnelles. C'est à cette interprétation que nous nous arrêtons sans méconnaître les contradictions de la pensée de Philon.

En réalité, les deux interprétations sont valables, car elles correspondent à deux catégories d'anges. Un texte du *De Confusione* est décisif à cet égard : "Dieu, étant un, a autour de lui des puissances (δυνάμεις) ineffables pour secourir toute chose et conserver ce qui a été créé. C'est à elles aussi que les châtements sont confiés. C'est par ces puissances que le cosmos incorporel et intelligible a été construit, archétype du monde visible" (171) (2). Nous avons ici un premier groupe, celui des anges supérieurs. Ils ne font pas partie du cosmos, puisqu'ils ont coopéré à sa construction. Un autre texte nous montre leur parenté avec les archétypes. Il s'agit des anges des nations interprétés des parties de l'âme. "Quand Dieu partagea les nations de l'âme, séparant les concitoyennes des étrangères, il établit les frontières des enfants de la vertu en nombre égal aux anges. Autant il y a de λόγοι en Dieu, autant d'espèces de vertus. Les vertus particulières sont le lot des serviteurs; la race élue, Israël, celle du chef" (*Post.*, 91). Il y a, ici, une équivalence entre les idées des vertus et les anges des vertus.

Le texte de *De Confusione* continue ainsi : "Il y a aussi dans l'air le chœur très saint des vivants incorporels, qui accompagnent les célestes. Le

(1) Il y aurait lieu de parler aussi de la théologie philonienne du πνεῦμα. Voir VERBEKE, *l'évolution de la doctrine du Pneuma*, pp. 238-260; A. LAURENTIN. Le pneuma dans la doctrine de Philon, *Eph. Lov.*, 1951, pp. 490-537.

(2) Voir aussi *Somm.* I, 140 : "Très pures et excellentes, servantes du souverain de l'Univers, comme les yeux et les oreilles du grand Roi, elles surveillent et inspectent tout".

texte sacré a coutume d'appeler les vivants anges" (174). Alors que les premiers remplissent le lieu divin (*Somm.*, I, 127), ceux-ci remplissent l'air. Ce sont eux qui peuvent être unis ou non à des corps :

"L'air est la demeure d'âmes incorporelles, égales en nombre aux astres. Parmi ces âmes, les unes descendent pour être liées à des corps mortels : ce sont celles qui sont plus portées vers la terre et amies des corps. Les autres s'élèvent, distinguées, à leur tour selon les nombres et les temps fixés par la nature. Parmi elles, les unes reviennent à nouveau à la nature mortelle, d'autres, méprisant la frivolité de celles-ci, considèrent le corps comme une tombe et une prison et, s'en échappant, s'élèvent dans l'air de leurs ailes légères et circulent dans l'αἶθρῳ" (*Somm.*, I, 135; voir *Gig.*, 6 et 12; *Plant.*, 14) (1).

On reconnaît ici le mythe platonicien du Phèdre. L'opposition des deux catégories rappelle par ailleurs la distinction dans les Apocalypses, à propos des mauvais anges, des grands anges et des âmes des géants.

Quoi qu'il en soit de cette distinction, les fonctions des deux catégories d'anges sont semblables dans leur substance. Ils sont "serviteurs et ministres du Premier Dieu" (*Abr.*, 115). Très particulièrement, Dieu leur confie les tâches inférieures ou indignes de Lui "Il laisse aux λόγοι et aux anges l'éloignement des maux" (*Leg. All.*, III, 177), lui-même accomplissant le bien. Leur puissance d'ailleurs est toujours dépendante (*Conf.*, 181). Le *De confusione* marque bien cela :

"Toute l'armée des uns et des autres anges, disposée en rangs bien ordonnés, se présente pour servir et adorer le Seigneur, qui les a disposés et auquel elle obéit comme à un chef d'armée. Il n'est pas permis à la divine armée d'être accusée de défection. C'est l'affaire du roi de se servir de ses puissances pour s'acquitter des choses qu'il ne convient pas à Dieu de faire seul. Ce n'est pas que Dieu ait besoin de quelqu'un pour faire quoi que ce soit. Mais voyant ce qui convient à Lui et aux êtres, il laisse certaines choses à faire aux puissances inférieures" (*Conf.*, 171).

Parmi ces fonctions, on peut noter la fabrication du corps de l'homme (*Conf.*, 179), les châtiments qui le frappent.

Très particulièrement, ils assistent l'homme dans son ascension vers Dieu. Ils sont gardiens φύλακες (*Conf.*, 27) et compagnons ἀκόλουθοι. "Celui qui suit Dieu a nécessairement pour compagnons de route les λόγοι qu'on a coutume d'appeler anges" (*Migr.*, 173). Ils aident l'homme dans sa lutte contre les passions (*Sobr.*, 65). C'est par eux que Dieu communique des songes (*Somm.*, I, 190). Cette assistance correspond aux débuts de la vie spirituelle.

Les parfaits ont directement commerce avec Dieu : "Dans les esprits de ceux qui sont purifiés entièrement, seul, invisiblement, le Souverain de l'univers circule (ἐμπεριπατεῖ); quant aux âmes de ceux qui ne sont pas purifiés entièrement de la vie souillée et boueuse et du poids des corps, ce sont les anges, logoi divins, qui les illuminent" (*Somm.*, I, 148; voir 115). Ce point sera repris par la tradition chrétienne, en particulier chez Clément d'Alexandrie et le Pseudo-Denys (2). Les hommes, en effet, ne pourraient supporter aussitôt l'éclat divin : "Il nous est utile, à nous, éphémères, d'avoir des logoi médiateurs, parce que nous serions effrayés par la souveraine puissance.

(1) Origène aussi considère les hommes comme des esprits purs descendus dans des corps (DANIELOU, *Origène*, pp. 207-217).

(2) DANIELOU, *Les Anges et leur mission*, pp. 113 et suiv.

C'est parce que nous avons conscience de cela que nous nous adressons à l'un des médiateurs en disant : Parle-nous, toi, et non Dieu, de peur que nous ne mourrions (*Ex.*, XX, 19)" (*Somm.*, I, 142-143) (1).

Mais si les anges transmettent aux hommes les illuminations divines, ils sont aussi chargés de transmettre à Dieu les prières des hommes. Ils sont les prêtres du Temple Cosmique (*Spec. leg.*, I, 66). Ils circulent ainsi entre la terre et le ciel : "Ils transmettent les ordres du Père aux enfants et les besoins des enfants au Père" (*Somm.*, I, 141). De cela l'échelle de Jacob est l'image :

"Voici comme est l'échelle de l'âme : sa base est la partie terrestre, la sensation corporelle, et la tête, la partie élevée, est le νοῦς. De haut en bas, continuellement montent et circulent les λόγοι divins. Quand ils montent, ils tirent l'âme vers en haut, et la détournent des choses terrestres, en lui montrant les spectacles qui valent d'être contemplés; mais ils ne s'abaissent pas, quand ils descendent avec elle. Mais ils condescendent par amour φιλαγάγια pour notre race, pour la secourir, l'aider, afin de rendre le souffle à notre âme qui est comme plongée dans un fleuve, et de lui rendre la vie" (*Somm.*, I, 146-147).

Si nous comparons cette doctrine à celle des apocalypses juives contemporaines, nous constatons des différences considérables. Nous ne trouvons aucun de ces détails : noms des anges, rôle auprès des éléments du cosmos, rôle au moment de la mort, qui donnaient à l'angélologie palestinienne son caractère. De même, les mauvais anges sont à peu près inconnus(2). Si certains anges sont adorés comme des dieux, c'est par une erreur des hommes (*Fug.*, 212). En réalité, l'angélologie de Philon doit beaucoup au milieu grec. C'est celle de Platon et de Plutarque : les anges sont intermédiaires entre Dieu et les hommes, ils habitent l'air(3). Philon s'est contenté de les appeler ἄγγελοι et non δαίμονες : "Certains philosophes appellent démons ceux que Moïse a coutume d'appeler anges" (*Gig.*, 6) ou encore : "Ames, anges et démons diffèrent par le nom, mais ne sont qu'un en réalité" (*Gig.*, 16)

V - LE KOSMOS

Les anges constituent une sphère de la création; le Kosmos en est une autre. Ce qui le caractérise, c'est l'opposition du sensible et de l'intelligible. Le Kosmos se présente sous deux aspects : d'une part, il subsiste sous la forme d'un ensemble d'archétypes, que Philon le premier a appelé : κόσμος νοητός (*Op.* 26); par ailleurs, il existe sous la forme concrète de l'univers visible. A cette opposition s'en ajoute une autre, non plus horizontale, mais verticale. L'univers dans sa totalité constitue le grand Kosmos, dont le Logos est le grand-prêtre. Par ailleurs, l'homme forme le microcosme, dont la structure est parallèle à celle de l'univers et dont le νοῦς est le chef. L'homme n'est pas une partie du Kosmos. Il est l'image du Logos, comme le Kosmos est image du Logos. Ainsi étudierons-nous successivement ces deux domaines en envisageant pour chacun d'entre eux l'aspect

(1) Voir aussi *Somm.*, I, 232.

(2) Voir seulement *Gig.*, 16 et 17. Mais ailleurs Philon déclare "qu'ils n'ont pas de part au vice" (*Conf.*, 177).

(3) G. SOURY, *Démonologie de Plutarque*, pp. 19-25.

intelligible et l'aspect sensible(1).

L'opposition d'un κόσμος νοητός et d'un κόσμος αἰσθητός est un thème platonicien, encore que Philon lui ait donné son empreinte : "Ce Kosmos-ci est le fils cadet de Dieu, en tant que sensible; le fils aîné, le monde intelligible, est conçu comme demeurant près de lui" (*Imm.*, 31). Le traité "*De Opificio*" explique ce qu'est le monde intelligible :

"Dieu ayant prévu qu'une imitation ne saurait être belle, si elle ne reproduisait pas un exemplaire (ἰδέα) archétype et intelligible, voulant créer le monde sensible, a d'abord préformé le monde intelligible, afin que, se servant du modèle incorporel et déiforme, il réalisât le corporel, l'image est plus jeune que l'aîné, destinée à contenir autant de genres sensibles qu'il en existe d'intelligibles dans l'aîné" (*Op.*, 15-16). Philon compare alors Dieu à un architecte qui avant de construire une ville en construit d'abord le modèle (*Op.*, 17-20). Ce Kosmos νοητός est conçu comme un monde (πολιτεία) d'idées incorruptibles et incorporelles.

La question qui se pose ici est de savoir où situer ce monde des idées et des genres. La question a été étudiée de près par WOLFSON. Il rappelle que, dans la pensée antique, on rencontre à ce sujet trois interprétations. Pour Platon, il existe un monde des idées, créé, qui est le monde souverainement réel. Pour Aristote, les genres n'existent pas en dehors des individus concrets dans lesquels ils se réalisent. Enfin, une certaine lignée platonicienne voit les idées existant seulement dans la pensée divine. Il estime que Philon a gardé cette triple interprétation, et que les idées, comme le Logos qui en serait seulement l'unité, existeraient à la fois sur trois plans, en tant que pensées par Dieu et non distinctes de Lui, en tant que monde intelligible créé et en tant que réalisées dans le monde sensible (I, pp. 200sq.; 290 sq.).

Cela paraît une simplification de la pensée de Philon. Il est sûr qu'il y a une relation entre les idées et le Logos. Mais pas plus qu'on ne peut dédoubler le Logos immanent de Dieu d'un Logos créé, on ne peut distinguer un monde d'idées créées et un monde d'idées incréées. Le monde des idées participe de l'ambiguïté même du Logos. Nous avons vu que celui-ci était appelé "lieu des idées". D'autres textes nous montrent cette relation :

"De même que la ville préformée dans l'architecte n'a pas de lieu en dehors, mais est imprimée dans l'âme de son auteur, de la même manière le monde des idées ne saurait avoir d'autre lieu que le divin Logos qui l'a disposé" (*Op.*, 20). En ce sens le monde des idées est identique au Logos lui-même en tant qu'il pense le monde. Il subsiste dans le Logos : "S'il faut parler en termes clairs, je dirai que le Kosmos νοητός n'est rien d'autre que le Logos de Dieu créant le monde, de même que la ville intelligible n'est rien d'autre que la pensée (λογισμός) de l'architecte méditant la création de la ville. Ceci, ce n'est pas moi qui le dit, mais Moïse lui-même. Décrivant la création de l'homme, il expose qu'il a été formé à l'image de Dieu. Si la partie est image d'image (εἰκὼν εἰκόνος), la figure entière, la totalité du monde sensible est imitation de la divine image, et le sceau archétype que nous appelons monde intelligible doit être le Logos divin lui-même" (*Op.*, 25).

Mais, par ailleurs, ce monde intelligible a une réalité propre. Il appartient au domaine de la création. Il se trouve ainsi par rapport au Logos dans une relation analogue à celle de celui-ci au Père. C'est ce monde intelligible qui a été créé au commencement :

(1) Voir G. LINDESKOG, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken* Upsala, 1952, pp. 135-163.

"Le créateur a d'abord créé un ciel incorporel et une terre invisible et une idée de l'air et du vide, puis une essence incorporelle de l'eau et du souffle et, après tout cela, de la lumière septénaire qui était à son tour modèle incorporel et intelligible du soleil et de tous les astres brillants qui devaient exister dans le ciel. Ce soleil intelligible surpasse autant en éclat et en luminosité le visible que le jour la nuit et l'obscurité, et l'esprit les yeux du corps. Cette lumière invisible et intelligible est l'image (εἰκὼν) du Logos divin qui a révélé sa création (Op., 29-31)".

De même en est-il des autres exemplaires : "Le soir et le matin doivent être considérés parmi les réalités incorporelles et intelligibles. Il n'y a absolument rien de sensible en elles, mais ce sont seulement idées (ἰδέαι) mesures, formes (τύποι) et sceaux (σφραγίδες) incorporels en vue de la création d'autres réalités corporelles" (Op., 34).

Cette création du monde intelligible est simultanée. Philon commente en ce sens, avant saint Basile, le μία ἡμέρα des *Septante* : "Le Créateur a nommé la mesure nécessaire du temps : jour, non : premier jour (πρῶτη), mais jour unique (μία), appelé ainsi à cause de l'unité du monde intelligible qui a une nature une (μοναδική)" (Op., 35). Nous rappelons que "jour" est un des noms du Logos pour Philon. L'ordre dans lequel la Genèse décrit les étapes de la création n'est donc pas à prendre au sens chronologique, pour ce qui est du monde intelligible, mais au sens logique : "Si le Créateur a tout créé à la fois, ce qui était créé de façon belle n'en avait pas moins un ordre. Cet ordre (τάξις) est l'enchaînement (ἀκολουθία) et le lien des choses qui précèdent et suivent, sinon dans leur accomplissement au moins dans leur conception" (Op., 28). Nous retrouverons la pensée et les expressions chez Grégoire de Nysse.

Ainsi pourrions-nous conclure en ce qui concerne le monde intelligible. Il est impossible d'y distinguer plusieurs plans. Les expressions apparemment opposées qui le décrivent montrent qu'on ne peut ni le réduire au Logos, ni l'opposer à lui. Il constitue un ordre à part, celui des idées subsistantes dont le lien est bien le Logos, mais qui correspondent, par ailleurs, à une action du Logos qui les constitue en lui ou en qui Dieu les constitue. Elles sont ainsi portérieures par rapport à la génération du Logos, au moins dans l'ordre logique. Mais, en même temps, elles ne sont pas parfaitement distinctes de lui. De même que le Logos est le terme d'une action de Dieu qui n'est pas proprement création, mais acte de pensée, de même le monde intelligible est le terme d'une action du Logos en tant qu'objet de pensée. WOLFSON a eu raison de voir dans ces trois données trois aspects de Dieu : νοῦς νοητός, νοητόν. Mais il va trop loin, quand il pense que ces trois opérations constituent des plans de réalité distincts. C'est le même κόσμος νοητός qui est l'objet de la pensée divine et qui subsiste dans sa réalité propre.

Au monde intelligible s'oppose le monde sensible qui est créé ensuite : "Le monde incorporel désormais avait ses frontières constituées dans le Logos divin. Le monde sensible a été mené à son accomplissement sur le modèle de celui-ci" (Op., 36). Le *De opificio* décrit longuement les étapes de cette création effective. Ici, c'est d'un exposé proprement cosmologique qu'il s'agit. Philon y dépend de la philosophie de son temps plus que partout ailleurs et en particulier d'Aristote et des stoïciens. Nous remarquerons seulement que Philon joint à la doctrine de la supériorité du monde intelligible, une admiration très grande du monde sensible et en particulier du ciel. Si les philosophes païens ont eu tort de l'adorer, il n'en reste pas moins que sa

contemplation doit conduire à la connaissance de l'existence et des attributs divins. La contemplation du Kosmos représente ici la première étape dans la montée de l'intelligence vers Dieu comme elle est la dernière dans l'ordre de la procession des réalités(1).

VI - L'HOMME

Le parallélisme du κόσμος et de l'ἄνθρωπος est un thème constant dans Philon. Dans son exégèse, l'interprétation cosmologique et l'interprétation psychologique sont sans cesse mises en parallèle. Ainsi l'arbre de vie est à la fois figure du soleil et du νοῦς. La cité de Dieu, que réjouit le fleuve, c'est d'abord le Kosmos qui a reçu la liqueur divine en plénitude et exulte de la joie éternelle; c'est ensuite l'âme du sage où Dieu est dit circuler comme dans une cité (*Somm.* II, 247-248). L'échelle de Jacob sur laquelle circulent les anges "c'est symboliquement dans le κόσμος l'air dont la base est la terre et le sommet le ciel. Telle est l'échelle symbolique du monde. Si nous considérons celle de l'homme, nous trouverons que c'est l'âme dont la base est la partie sensible, la sensation corporelle et la tête la partie la plus haute, le νοῦς" (*Somm.* I, 144-146) *Le macrocosme et le microcosme sont les deux parties de la création, en relation de dépendance réciproque, mais cependant distinctes, et présentant une structure analogue.*

De même que la création du κόσμος νοητός précède celle du κόσμος αἰσθητός, de même la création de l'homme à l'image de Dieu précède celle de l'homme modelé avec la terre :

"Il y a une différence très grande entre l'homme modelé maintenant et celui qui a été fait auparavant à l'image de Dieu. En effet celui qui est modelé est sensible, ayant des qualités, composé de corps et d'âme, homme ou femme, mortel par nature. Mais celui qui a été fait à l'image est une idée (ἰδέα), un genre, un sceau (σφραγίς) intelligible, incorporel, ni homme ni femme, de nature incorruptible" (*Op.* 134-135). Et ailleurs : "Il y a deux espèces d'hommes : l'homme céleste et l'homme terrestre. L'homme céleste en tant que créé à l'image de Dieu n'a pas de part à la réalité corruptible et en général terrestre, l'homme terrestre est issu d'une matière éparse, qui est appelée glaise. Aussi l'Écriture dit que l'homme céleste a été non pas façonné, mais formé à l'image de Dieu et que l'homme terrestre est façonné, mais non engendré par l'artiste (*Leg. All.*, I, 31-32). "

Ce commentaire est fondé sur la distinction dans la Genèse entre les deux passages *Gen.*, I, 26 et II, 7. L'interprétation de Philon connaîtra une singulière fortune, on sait en particulier qu'elle sera reprise par Grégoire de Nysse, qui s'inspire expressément du *De Opificio* de Philon dans son traité de la *Création de l'homme*. Mais l'opposition des deux hommes était susceptible de plusieurs interprétations. Celle de Philon ne fait pas de doute, après ce que nous avons vu auparavant. L'homme créé à l'image est l'idée archétype de l'homme préexistant dans le Logos. Elle ne correspond pas à un état concret

(1) Voir FESTUGIERE, *Le dieu cosmique*, pp. 554-572 qui traduit un nombre considérable de textes.

de l'humanité, comme Origène le pensera en admettant une préexistence réelle de l'homme dans un monde idéal. L'idée de l'homme est dans la même relation au Logos que l'idée du κόσμος. Et cela nous explique une expression que nous avons laissée de côté jusqu'ici, celle où Philon, parmi les titres du Logos, mentionnait celui "d'homme à l'image" (*Conf.*, 146). En effet, l'homme à l'image est un aspect du Logos en tant que lieu des idées archétypes.

Toutefois, si l'homme présente une analogie avec le κόσμος il a une structure particulière. En effet, il lui est essentiel d'être constitué de deux éléments, l'un corporel et l'autre intellectuel, le σῶμα et le νοῦς. Ces deux aspects ont l'un et l'autre leurs idées archétypes. "Avant l'intelligence particulière et individuelle, il existe une idée qui en est comme le modèle et l'exemplaire, et avant la sensation particulière une idée de la sensation qui est comme un cachet (σφραγίς) imprimant ses formes" (*Leg. All.* I, 22). Ils sont réalisés ensuite concrètement, ce dont Philon voit un symbole dans la création de l'homme et de la femme : "Après l'intelligence, il fallait tout de suite faire la sensation, qui en est l'aide et l'alliée. Ayant façonné l'intelligence, Dieu façonne une oeuvre qui est en rang et en puissance seconde, la sensation en acte, pour compléter l'ensemble de l'âme (*Leg. All.* II, 24)."

Mais entre ces deux parties de l'homme, il y a une hiérarchie. Le νοῦς est fait pour commander aux sensations et aux passions. Philon reprend ici à Platon l'image du cocher (*Sacr.*, 49). Cette hiérarchie est fondée sur une différence de nature. Le νοῦς présente en effet une dignité éminente. Il est créé à l'image de Dieu : "L'image est dite en relation avec le principe dirigeant de l'âme, le νοῦς" (*Op.*, 69). Du fait de cette relation, il présente une analogie avec Dieu. Il est incompréhensible comme lui : "Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que l'être soit incompréhensible (ἀκατάληπτος) aux hommes, alors que l'esprit (νοῦς) lui-même, qui est en chacun de nous, nous est inconnaissable (ἄγνωστος)" (*Mut.*, 10). Et ailleurs : "L'intelligence qui est en chacun de nous est capable de connaître les autres êtres, mais elle est incapable de se connaître elle-même" (*Leg. all.*, I, 91). Il y a dans l'homme une parenté (συγγένεια) avec Dieu (*Op.*, 145). Il est "une empreinte, un fragment, un rayon de la nature bienheureuse" (*Op.*, 146).

Du coup, la relation de l'homme et du Kosmos est modifiée. Ce que le Logos est au Kosmos, le νοῦς l'est au σῶμα. Il y a une analogie entre la fonction directrice du Logos par rapport au Kosmos et celle du νοῦς par rapport aux sensations et aux passions. Et cela est fondé sur une parenté réelle : "Dieu a inspiré à l'homme de sa propre divinité : celle-ci a marqué invisiblement l'âme invisible de ses propres traits, afin que la région terrestre elle-même ne soit pas privée de l'image de Dieu. Et ce modèle était à ce point invisible que l'image elle-même reste soustraite à la vision" (*Det.*, 86-87).

Nous voyons ainsi apparaître une nouvelle hiérarchie. Le Logos est d'une part en relation avec les anges, qui sont appelés aussi logoi, il est en relation avec les idées archétypes du Kosmos, qui sont aussi appelé logoi; il est enfin en relation avec l'esprit humain, qui est lui aussi un logos. Mais

ces trois relations sont distinctes et si les trois réalités sont rattachées au Logos, cela n'implique pas de hiérarchie entre elles.

En interprétant, comme il l'a fait, le récit de la Genèse et en voyant dans l'*εἰκὼν* le *voûs* humain, Philon a accompli une vraie révolution et inauguré une théologie. J. GIBLET a bien noté cela : "Alors que, pour toute la pensée grecque, "image" se tient du côté du monde sensible et visible, une révolution s'opère soudain. L'image de Dieu dont parle Moïse, devient l'expression, par excellence, de la valeur invisible et spirituelle de l'intelligence. C'est que la perspective a changé : l'opposition fondamentale n'est plus entre deux univers, l'un sensible et l'autre intelligible; elle est bien plutôt entre Dieu et le créé" (1). Il faudrait compléter cela en disant que la notion philonienne d'*εἰκὼν*, d'une part marque la différence de l'esprit créé et de l'esprit increé — et, de l'autre, leur parenté. On voit, par suite, que par cette ambiguïté elle va créer pour la théologie chrétienne de la grâce et de la nature les mêmes difficultés que l'ambiguïté du Logos allait créer à la théologie trinitaire.

VII - LA GRACE

Les études que nous avons faites des différents aspects de la création chez Philon ont pu nous donner l'impression que les frontières entre le monde divin et le monde créé n'étaient pas parfaitement déterminées et par conséquent que le caractère absolu de la transcendance que nous avions posé comme caractérisant sa pensée était menacé. Cette impression a besoin d'être corrigée par une dernière constatation. Il est parfaitement exact que Philon admet une certaine connaturalité entre Dieu et la créature. Mais cette *συγγένεια* est quelque chose qui n'appartient pas à celle-ci par nature, mais qui est un pur don de Dieu. Entre Dieu et sa créature existe l'abîme essentiel, qui est précisément la création. Et c'est là, nous l'avons vu, ce qui caractérise précisément la transcendance biblique. Elle ne signifie pas que l'homme n'ait aucune parenté avec Dieu, mais que cette parenté soit un don gratuit de Dieu. Ainsi l'impiété, c'est de se faire cause, de s'attribuer quelque chose :

"Par le véritable et seul Dieu, il n'y a rien, à mon avis, de si honteux, que de croire que c'est moi qui pense et moi qui sens" (*Leg. All.*, II, 68; cf. III, 81). Quiconque ose dire que quelque chose est à lui sera inscrit comme esclave pendant toute l'éternité" (III, 198). "Qu'y a-t-il de plus dangereux pour l'âme que de s'attribuer par jactance ce qui est à Dieu? En effet agir est le propre de Dieu et il n'est pas permis de l'attribuer à aucune créature — et le propre de celle-ci est de pâtir" (*De Cher.*, 77). C'est là le péché de Caïn : "Il y a deux opinions contraires en opposition l'une avec l'autre : l'une permet tout à l'esprit (*τῷ νοῦ*), comme étant le principe du sentir et du toucher, du mouvoir et du reposer; l'autre attribue tout à Dieu, puisqu'il en est l'artisan. Le type de la première attitude est Caïn, dont le nom signifie possession parce qu'il croit que tout lui appartient; le type de la seconde est Abel qui signifie "relation à Dieu" (*De Sacr.*, 2).

(1) L'homme image de Dieu dans les Commentaires littéraires de Philon, *Studia hellenistica* (Louvain), 5, 1948, p. 99.

Philon analyse davantage les divers aspects de ce péché de *φιλαυτία* dans le même ouvrage :

"Il y a trois manières de pécher (contre l'action de grâces). Les uns, en oubliant les bienfaits reçus, se privent de l'action de grâces qui est un grand bien. D'autres par un excessif orgueil, se croient les auteurs de leurs propres biens et non celui qui en est la cause véritable. Les troisièmes péchent moins que ces derniers, mais plus que les premiers. Ils rapportent bien ce qu'ils ont de bon à Dieu qui en est l'auteur, mais ils disent l'avoir obtenu à bon droit. C'est parce qu'ils sont prudents, courageux, tempérants et justes qu'ils sont par Dieu jugés dignes de ses grâces" (*De Sacr.*, 54).

L'attitude visée ici est très proche du pharisaïsme et nous montre chez Philon un sens de la gratuité des dons de Dieu voisine de saint Paul. Même position encore dans le *De Posteritate Caini* :

"Ceux qui prétendent que tout ce qu'il y a dans leur pensée, leur sensibilité, leur discours est un don de leur esprit professent une opinion impie et athée et sont comptés dans la race de Caïn, lui qui, n'étant pas même son propre maître, a émis la prétention de posséder toutes les autres choses. Mais ceux qui ne s'attribuent pas tout ce qu'il y a de beau dans la nature, le rapportent aux grâces divines, ceux-là sont vraiment de noble race" (*De post.*, 42).

C'est qu'en effet "tout est à Dieu, *θεοῦ γὰρ τὰ κτήματα* : celui qui s'attribut quelque chose le vole à un autre et il a une blessure très douloureuse à guérir, l'orgueil (*οὔρις*), parent de l'ignorance et de la stupidité" (*Leg. All.*, III, 33). Le *De Cherubim* insiste spécialement sur cette doctrine : "Aucun mortel n'est en possession durable d'aucun bien. Dieu seul doit être tenu pour maître et seigneur et lui seul peut dire : Tout est à moi" (*Cher.*, 83). La pensée se précise plus loin : commentant *Lev.*, XXV, 23 (La terre ne vous sera pas donnée à perpétuité. En effet, tout est à moi et vous êtes des hôtes et des étrangers devant moi). Philon écrit :

"Est-ce que ceci ne nous enseigne pas très clairement que la possession de toutes choses appartient à Dieu, et que l'homme n'en a que l'usage (*χρήσις* opposé à *κτήσις*) ? Rien ne pourra être vendu à aucune créature à perpétuité, puisqu'un seul est proprement possesseur de tout. Dieu a concédé à tous l'usage de toutes les créatures, en ne faisant aucun être particulier parfait, si bien qu'il n'ait pas besoin des autres. Ainsi, désirant obtenir ce dont il a besoin, il va vers eux. Il en est ainsi comme d'une lyre, faite de cordes variées : par leurs échanges et leur mélange, les divers êtres sont conduits à la communion et à l'accord (*κοινωνία καὶ συμφωνία*) d'où résulte la perfection de tout l'univers" (*Cher.*, 108-110).

Suit une description à la manière de Posidonius (et de Cicéron) de la sympathie universelle :

"La terre aime le ciel, l'air, l'eau, etc. en sorte que chacune est chère à chacune et pour ainsi dire toutes à toutes en vue de l'usage mutuel. Et ainsi cet univers, dont ce sont là les parties, est une oeuvre achevée, digne de son auteur. Celui-ci s'est réservé la propriété, il a donné à chacun l'usage et la jouissance d'elle-même et des autres. Aussi, avons-nous l'usage de nous et de ce qui nous entoure. Mais aucune de ces choses ne m'appartient en propre. Où était mon corps avant ma naissance ? Où va-t-il être après ma mort ? D'où vient l'âme ? Où ira-t-elle ? Combien de temps sera-t-elle notre hôtesse ? Quelle est son essence ? Pouvons-nous le dire ? Quand l'avons-nous acquise ? Avant la naissance ? Mais nous n'existions pas encore ? Après la mort ? Mais alors nous ne serons plus composés, mais nous irons vers une nouvelle naissance. Certes, en cette vie, nous sommes propriétés plus que propriétaires, et nous somme connus plus que nous ne connaissons. Il nous connaît sans que nous le connaissions et nous donne des commandements auxquels nous obéissons comme des serviteurs au Maître. Et lorsqu'il voudra, il ordonnera notre retour vers notre principe, laissant déserte notre demeure - et nous nous efforcerons en vain de retenir notre âme, car elle échappe aux prises du corps. Tout cela nous prouve que nous usons de biens qui sont à un autre. Dès lors si nous jugeons bien, usant des choses, nous en prendrons soin, comme étant à Dieu, en prévoyant que Dieu pourra nous les réclamer quand il le voudra". (111-118).

Ce passage est en lui-même remarquable par sa force et sa plénitude. Il a l'intérêt de nous faire toucher la méthode de Philon. Le fond en est biblique - et c'est la pensée du *Lévitique*. Mais, sur ce fond, viennent jouer des thèmes stoïciens, platoniciens, cyniques. Stoïcienne l'idée de la *συμπάθεια* universelle, du mélange total, de l'harmonie des contraires. C'est la doctrine de Posidonius, que nous retrouvons dans la *De natura deorum* de Cicéron. Platonicienne l'idée de l'âme étrangère dans le corps et qui retourne un jour à son principe. Cynique la méthode de la diatribe qui oblige l'homme à reconnaître son indigence et son caractère d'hôte de passage. On voit aussi comment chez Philon se fait déjà cette synthèse, qui sera toute la pensée occidentale, et qui a permis à HARNACK de dire de lui qu'il était le premier des théologiens.

Cette doctrine, ici spécialement développée, est partout dans Philon et l'inspire toujours.

"Tu n'as aucun bien en propre. Mais ce que tu crois avoir, un autre te l'a procuré. Il s'ensuit que c'est de Dieu que nous viennent tous les biens et non d'une créature placée après Lui et qui tendrait les mains vers Lui. Ainsi tout ce que tu prends, ne le prends pas comme tien, mais considère ce qui t'est donné comme un prêt et un dépôt et rends-le à Celui qui te l'a confié et remis, donnant ainsi grâce pour grâce, grâce nouvelle pour grâce ancienne, grâce qui remercie contre grâce qui prévient. Or, beaucoup ont fait mauvais usage des saints dépôts, abusant de choses qui ne leur appartiennent pas comme si elles étaient à eux, dans l'excès de leur cupidité. Mais toi, homme noble, applique-toi de toutes tes forces non seulement à garder intact et sans tache ce que tu as reçu, mais veille avec soin à ce que celui qui t'a donné ce dépôt n'ait pas à se plaindre de la façon dont tu l'as gardé" (*Her.*, 103).

Il suit de là que lorsque nous rapportons à Dieu ce qui lui appartient, par le sacrifice spirituel et l'action de grâces, nous ne faisons que lui rendre ce qu'il nous a donné :

"S'il ne te donne pas, tu n'auras pas, puisque tout est à Lui, les biens extérieurs, le corps, la sensibilité, la raison, l'esprit et les activités et les essences de tout. Et non pas toi seulement, mais le monde. Tout ce que tu y mettras de côté, tu trouveras que c'est le bien d'autrui. En effet, la terre, l'eau, les étoiles, toutes les espèces animales et végétales, tu n'en possèdes rien comme tien. C'est pourquoi tout ce que tu produiras de ces choses pour les offrir, c'est une chose qui appartient à Dieu et non à toi que tu présenteras" (*De sacr.*, 97).

Ainsi, la sagesse c'est de reconnaître que tout vient de Dieu. Dans les *Lois Allégoriques*, Philon nous montre Adam se cachant au milieu des bois du Paradis :

"Celui qui fuit Dieu se réfugie en lui-même. Comme il y a l'intelligence de l'Univers, qui est Dieu, et l'intelligence particulière, celui qui s'enfuit de sa propre intelligence se réfugie dans celle de l'univers, car celui qui abandonne son intelligence propre reconnaît le néant de tout ce qui est selon l'intelligence et rattache tout à Dieu; inversement celui qui fuit Dieu dit que celui-ci n'est cause de rien et que lui-même est cause de tout ce qui arrive... L'intelligence qui doit être amenée au-dehors doit renoncer à tout, aux nécessités du corps, aux organes des sens, aux discours spécieux et finalement à elle-même" (III, 29 et 41).

Aussi Isaac, la joie de l'âme, quand il s'entretient avec Dieu et se réfugie auprès de lui, s'en va en s'abandonnant lui-même ainsi que sa propre intelligence : "Isaac, dit-il, s'en alla l'après-midi dans la plaine pour s'entretenir (avec Dieu)." Et Moïse, la parole prophétique :

"Lorsque je m'en irai de la cité, c'est-à-dire de l'âme j'étendrai les mains, je découvrirai et déploierai toutes mes actions devant Dieu, en invoquant comme témoin et surveillant de chacune d'elles, celui devant qui, par sa nature, le vice n'est plus caché. Lorsque l'âme dans toutes ses paroles et ses actions, se sera déployée à découvert et consacrée (*exposed*), les voix qui viennent des sens s'arrêtent ainsi que tous les bruits tumultueux. Le visible parle et appelle à lui la vision, la voix appelle l'ouïe et en général le sensible appelle le sensible. Tout cela s'arrête lorsque la pensée sortie de la cité de l'âme rattache à Dieu ses actes et ses réflexions. En effet les mains de Moïse sont lourdes (III, 43-45)."

LA SPIRITUALITE DE PHILON

Nous avons vu que Philon était un théologien biblique de grande envergure. Pourtant, ce qui frappe celui qui lit son oeuvre, c'est avant tout l'ardente inspiration mystique qui la traverse. Nous savons, d'ailleurs, par son propre témoignage que dans les débuts de sa vie, il s'abandonna à la contemplation. Son oeuvre contient ici le témoignage d'une expérience et c'est ce qui lui donne sa valeur(1). Mais, en même temps, Philon est un spéculatif qui s'est efforcé de donner de son expérience une formulation théorique. C'est pourquoi nous trouvons à la fois chez lui un témoignage personnel et un effort de systématisation doctrinale. Le livre essentiel sur cet aspect de Philon est celui de VÖLKER(2). L'auteur s'est efforcé de montrer que l'expérience philonienne était biblique, mais que sa formulation était hellénistique. Sa conclusion est donc exactement la même, sur le plan spirituel que celle de WOLFSON sur le plan doctrinal.

L'intérêt de cet aspect de Philon est double. En premier lieu, la spiritualité de Philon présente des points de contact frappants avec celle du Nouveau Testament et un particulier de saint Paul. Les mots de foi, d'espérance, de charité, d'humilité, y apparaissent fréquemment. Cela ne signifie pas une influence de l'un des écrits sur l'autre, mais que nous touchons à l'arrière-plan de l'un et de l'autre, au courant piétiste juif, sur lequel HOSKYNS a justement attiré l'attention. En second lieu, et cette fois dans le sens d'une dépendance certaine, Philon est le premier à avoir élaboré cette spiritualité de la θεωρία et de l'ἀπάθεια, que Clément d'Alexandrie, Origène, Evagre, Cassien transmettront au moyen âge. Cette spiritualité a été l'objet de bien des critiques. On y a vu une déformation de l'idéal évangélique dans le sens de l'idéalisme platonicien. Nous dirons qu'elle apparaît bien plutôt comme une incarnation de l'esprit de l'Evangile dans les structures de l'ascèse hellénistique, qui n'en constitue pas une déformation. Toutefois, il faut reconnaître, avec Völker, que le courant grec et le courant biblique se mêlent chez Philon sans se confondre toujours, d'où le sentiment d'une certaine incertitude quant à l'interprétation de sa pensée.

L'étude de la vie spirituelle selon Philon s'exprime tout naturellement dans les cadres que lui-même lui donne et qui en décrivent les étapes. Ces étapes correspondent à sa vision du monde, et le lien de l'ontologie et de la spiritualité n'est pas un des moindres intérêts de sa théorie. Il y a tout en bas le monde du péché, celui des âmes qui se laissent séduire par

(1) Sur la prière chez Philon, voir Curtis W. LARSON, *Prayer of petition by Philo*, J. B. L., 1946, pp. 185-203.

(2) *Fortschritt und Vollendung bei P. von A.*, Leipzig, 1938.

les apparences du plaisir et du discours et dont le symbole est l'Égypte habitée par les hommes de la terre : "Les hommes de la terre sont ceux qui poursuivent la jouissance des plaisirs du corps et s'appliquent à en user" Vient, ensuite, le monde de l'esprit, que l'homme découvre en rentrant en lui-même, en prenant conscience de sa nature spirituelle et qui le restitue dans le monde intelligible : c'est celui des hommes célestes. "Les hommes du ciel sont ceux qui s'appliquent à la connaissance et à l'ascèse : en effet l'élément céleste est en nous l'esprit." Enfin, vient le monde de Dieu, où l'homme accède au-delà de lui-même. "Les hommes de Dieu sont les prêtres et les prophètes, qui ne se sont pas contentés d'obtenir la sagesse du monde et de devenir cosmopolites, mais ont émigré dans le monde intelligible et y ont fixé leur demeure" (*Gig.*, 61).

Nous retrouvons d'ailleurs, ici, une échelle analogue à celle des sens de l'Écriture, depuis le sens purement matériel jusqu'au sens mystique en passant par le sens anthropologique. Les différentes étapes de ce progrès sont désignées par Philon par un groupe d'expressions qui revient constamment et qui est emprunté à Aristote : il s'agit de la triple source de la vertu par nature, ascèse et instruction. Mais Philon établit entre ces trois termes une hiérarchie : l'instruction est la première étape qui correspond à la conversion et à l'initiation première reçue du dehors : c'est la pratique littérale de la Loi, la *Θέσις*. L'ascèse vient ensuite qui correspond à la période du progrès et couvre l'itinéraire qui va du monde sensible au monde intelligible et du monde intelligible à Dieu. Enfin, la nature correspond à la perfection, à la vertu qui n'est plus apprise par l'instruction ou acquise par l'effort, mais reçue par Dieu. Nous savons qu'à ces trois étapes correspondent Abraham, Jacob et Isaac.

1° - **L**a première étape de la vie spirituelle est la conversion par laquelle l'âme se détourne du péché pour se convertir à la vertu. Le *De Migratione Abrahæ* présente cette conversion comme une triple migration :

"Voici ce que signifie la parole de Dieu à Abraham : Sors de ta terre, de ta famille et de la maison de ton père. Sors de ton enveloppe terrestre, de la prison souillée de ton corps, des plaisirs et des passions qui t'y tiennent emprisonné. Sors aussi de la parenté de tes sens : tu t'es prêté à eux, et tu es devenu le bien de ceux à qui tu t'es prêté, en te perdant toi-même. Sors enfin du discours, de peur que passionné par la beauté des mots, tu ne deviennes étranger à la beauté des réalités que ces mots signifient" (*Migr.*, 2).

Ce texte, pris à la lettre, a un caractère platonicien. Le corps est considéré comme une prison qui souille l'âme, selon la doctrine du Phédon; les sens sont des tyrans dans l'esclavage desquels l'âme est tombée; le troisième aspect enfin, le discours, se rattache à la critique platonicienne des sophistes, ami des beaux discours et correspond au type du rhéteur, à l'usage purement esthétique du langage, que nous voyons critiquer par toute la philosophie antique.

Toutefois, il ne faudrait pas trop accuser le caractère platonicien. En effet, nous voyons dans les *Leg. Al.*, Philon rappeler que la sensation est en soi une chose indifférente (III, 67). Il en est de même du discours. Et

nous avons vu que la rhétorique est considérée par lui comme rentrant dans l'éducation du sage. Ce qui est coupable, c'est donc pour l'esprit de se laisser dominer par le corps, la sensation ou le discours, alors qu'ils sont des auxiliaires donnés à l'esprit, comme Eve à Adam (*Leg. All.*, II, 44) :

"La sensation a deux maris, l'un légitime, l'autre séducteur. A la façon d'un séducteur, le visible excite la vue, la voix, l'ouïe, la saveur, le goût. Ils détournent et appellent vers eux la sensation sans raison; ils la dominent et la maîtrisent. Vois donc le glouton comme il est esclave des mets préparés par l'artifice des cuisiniers et des pâtisseries; et cet homme, agité pour un chant, comme il est dominé par une cithare ou une flûte; mais la sensation qui s'est retirée chez son mari légitime l'intelligence, en tire le plus grand profit (III, 220-221)".

Le nom du séducteur est le plaisir *αἰσθησις*, qui est symbolisé par le serpent. "Le plaisir a été assimilé au serpent pour la raison suivante. Comme celui du serpent, le mouvement du plaisir est enroulé et compliqué; il fait d'abord cinq tours; car les plaisirs viennent par les cinq sens et parce qu'autour de chacun d'eux, il a plusieurs replis : par la vision viennent tout de suite des plaisirs variés, les arts du dessin, la sculpture, la diversité des plantes, et les belles formes variées des animaux" (II, 74). Ce sont ces plaisirs qui enchaînent l'âme et la rendent captive : "Le serpent, le plaisir, est de lui-même mauvais. On ne le trouve pas du tout chez le sage" (III, 68). Et Philon reprend le mythe platonicien du *Phédon* pour montrer l'esprit esclave des sens : "Quand le cocher est le maître et guide des bêtes, le char est amené où il veut; quand les bêtes sont devenues maîtresses, le cocher a été souvent entraîné. De la même façon, lorsque le guide ou le pilote de l'âme commande à l'animal, la vie est droite; mais lorsque la sensation commande à la raison, une terrible confusion s'en empare (III, 223-224)".

Le caractère essentiel du monde sensible est pour Philon - et cela encore est bien platonicien - son instabilité. C'est un monde sans consistance que Philon compare à l'agitation vers laquelle Caïn fuit la face de Dieu :

"Le législateur nous montre par là que l'insensé agité de mouvements instables et inconstants, comme une mer houleuse sous les vents contraires au moment de la tempête, subit l'agitation et la dispersion et pas même quand il dort ne jouit de la paix et de la tranquillité. Comme un navire, qui danse en pleine mer, est incapable de naviguer et de progresser, mais s'incline tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, et tangue en se balançant, ainsi le méchant, ayant l'esprit égaré et agité, incapable de diriger sa propre navigation sans tomber, est toujours emporté par les soucis vers sa propre destruction. (*Post.*, 22)".

A ce monde instable et changeant s'oppose le monde de l'esprit, qui est celui de la stabilité : "Dieu est ce qui se tient immobile - et la création est changement. Ainsi celui qui s'approche de Dieu désire la stabilité et celui qui s'en éloigne, se tournant vers la mobilité de la créature, est emporté par ses tourbillons" (24). Au contraire "l'âme de l'ami de Dieu, s'étant dégagée des corps et de ce qui lui est cher, s'étant enfuie bien loin, reçoit fixité, solidité et consistance dans les dogmes parfaits de la vertu" (*Leg. All.*, II, 55).

On peut rapprocher de cette vue de l'instabilité du monde des sens celle de son irréalité. La vie des sens est un monde illusoire, une apparence sans consistance que Philon compare à un sommeil : "Le sommeil profond et inson-

able, dont tout méchant est saisi, lui enlève les véritables connaissances, mais remplit son esprit d'images mensongères et de fantômes sans consistance, lui faisant prendre pour louables les choses coupables. Dans ses rêves, il se réjouit de ce qui est triste, sans même s'en apercevoir" (*Somm.*, II, 162). C'est une expression analogue qu'emploie Philon quand il parle "de la magie de la volupté" (*Post.*, 101).

Toutes ces expressions décrivent l'irréalité de la vie du méchant. Elles sont en rapport avec la perspective platonicienne de l'irréalité du monde sensible et on les retrouvera chez Plotin et chez Grégoire de Nysse, qui parlera de "ce sommeil que suscitent dans l'esprit de ceux qui sont enfoncés dans le mensonge, ces songes illusoires que sont les puissances, les richesses, la puissance, la magie de la volupté, l'amour du plaisir" (*P. G.* XLIV, 996 B).

La sortie du monde des apparences sensibles est l'entrée dans la vie de la foi. En effet, pour Philon, la foi est essentiellement l'acte par lequel l'âme adhère au monde immuable de Dieu en se détournant du monde instable de la vie sensible. Völker a bien remarqué qu'elle est en étroite relation avec la solidité (βεβαιότης) (p. 249). "La foi en Dieu est le seul bien sans mensonge et solide." (*Abr.*, 268). Elle s'oppose au crédit apporté aux biens apparents : "Le meilleur est de croire en Dieu et de ne pas se fier aux mouvements obscurs et aux imaginations instables" (*L. A.* I, 164). La conception de la foi est à cet égard chez Philon très originale. Le mot n'a pas le même sens que chez Platon, chez qui la foi concerne la δόξα, l'opinion, et s'oppose à la science. Par ailleurs, il a parfois le sens biblique de foi dans la stabilité de la promesse divine (*Migr.*, 43). Mais son sens précis est l'adhésion de l'esprit aux réalités intelligibles qui sont stables et qui l'établissent dans l'immuabilité.

2° - **L**a sortie des sens et l'entrée dans la vie de la foi sont la démarche initiale, celle d'Abraham, le commençant. Elles inaugurent la voie du progrès, qui va conduire l'âme jusqu'à la perfection. Le progrès se présente sous deux formes - et cela encore est caractéristique de Philon : il est à la fois progrès de la connaissance et progrès des oeuvres, *πράξεις* et *θεωρία* ou *μάθησις*. La voie de la *μάθησις*, de la connaissance, dont le modèle est Abraham, va conduire l'âme à travers diverses étapes qui se dégagent de l'ensemble de l'oeuvre de Philon. La première étape est celle de la connaissance du monde, qui correspond aux études libérales, considérées comme propédeutiques à la sagesse et symbolisées par le mariage d'Abraham avec Agar. Nous avons parlé de cette *παιδεία* à propos de l'exégèse littérale et je n'y reviens pas. Elle apparaît comme un progrès par rapport au monde illusoire des sens, mais en même temps, elle est peu de chose comparée aux progrès ultérieurs. Il en sera ainsi à chaque étape et c'est ce qui explique que Philon puisse à la fois louer et critiquer la *παιδεία*. Elle est un premier progrès dans la vie de la connaissance. Même chez le parfait, qui n'en a plus besoin, elle reste un moyen de communiquer la sagesse. C'est ce moyen qu'Abel a méconnu.

Mais de la connaissance du monde, il faut passer à la connaissance de soi, Abraham, après avoir en Chaldée étudié le ciel, passe à Haran, qui désigne les cavernes des sens qui sont le début de la connaissance de soi. Dans un passage du *De Somniis*, Philon décrit ces étapes successives :

"Ayant quitté la Chaldée, Thera est dit avoir campé à Haran. Les Chaldéens font de l'astronomie, les citoyens de Haran s'occupent de la place des sens. Le texte sacré dit à celui qui examine les choses de la nature : Pourquoi fais-tu des recherches sur le soleil, pour savoir quelle est sa largeur, s'il est plus grand que la terre ? Pourquoi t'inquiètes-tu des rayons de la lune, pour savoir si son éclat lui vient d'ailleurs ou lui appartient en propre ? Pourquoi sauter ainsi de la terre au ciel ? Ne cherche pas, ô ami, à connaître ce qui est au-dessus de toi, mais près de toi. Ou plutôt cherche inlassablement à te connaître toi-même. Et comment te connaîtras-tu ? Va à Haran la creuse. Examine les cavernes des sens. Je ne te donne pas de plus grand commandement que de voir ta propre âme. C'est ce que les Hébreux nous disent que fit Thera, les Grecs Socrate. Et on dit que celui-ci passa sa vie à s'occuper attentivement du Connais-toi toi-même" (1, 52-57).

Connaissance du monde et connaissance de soi sont d'ailleurs considérées seulement dans la mesure où elles sont une voie vers la connaissance de Dieu. La connaissance du monde, qui comprend en particulier celle du mouvement des astres, rejoint la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Elle nous fait connaître son existence par la contingence du monde visible et sa sagesse par l'ordre qui règne dans ce monde. La connaissance de soi va plus loin. Elle élève l'âme au-dessus du monde sensible et la réintroduit dans le monde intelligible à laquelle elle appartient par son *νοῦς*. Ce stade correspond à la vision platonicienne des idées, du Kosmos noëtos, où l'âme rencontre les idées archétypes des choses, loin du monde changeant. Elle conduit l'âme à une connaissance déjà plus approchée de Dieu, dont le monde intelligible est l'image.

En même temps que cette croissante connaissance, la vie du progressant comprend une ascèse dont le modèle est Jacob. L'ascèse consiste essentiellement dans l'effort, le *κῆνος*, expression que nous retrouvons chez les Pères du désert. Mais, en même temps, les vertus sont considérées comme des grâces de Dieu. Cette union de la grâce et de l'effort se retrouve d'ailleurs à tous les degrés de l'itinéraire spirituel. Elle apparaît dès la conversion, qui n'est pas possible sans la grâce de Dieu. Et tout le progrès est un don de Dieu : "L'intelligence humaine n'aurait pas eu l'audace de monter assez haut pour s'attacher à la nature de Dieu, si Dieu lui-même ne l'avait attirée vers Lui... C'est à Dieu qu'il convient de planter et d'édifier dans l'âme les vertus" (*Leg. All.*, I, 39, 48). L'effort est au début laborieux : "Apre et austère est l'effort" (*Post.*, 154), parce que l'âme est grisée des joies sensibles. Mais à mesure que les biens spirituels lui deviennent plus réels, "Dieu transforme en douceur l'amertume de l'effort" (*Post.*, 154). L'image, qui restera classique, de ce changement est la transformation des eaux de Marra : "Ceux qui acceptèrent les réalités terribles du désert avec courage remporteront la victoire. Ce n'est pas que l'effort diminuera, mais il s'accompagnera de douceur. Il est dit, en effet, que l'eau devint douce" (*Congr.*, 165). Et ce qui donne cette douceur au *κῆνος*, c'est l'éveil de la soif de Dieu, l'*ἐσθλὸν* divin (*Congr.*, 166).

L'effort ascétique comprend un double aspect. Il est d'une part *lutte contre les passions*, les πάθη. Philon garde la théorie platonicienne des passions, le θυμός et l'ἐπιθυμία. La première est la colère, la seconde le désir. Toutefois, il faut remarquer d'une part que ces expressions sont prises parfois au sens favorable, en tant que facultés de l'âme, et tantôt au sens défavorable, en tant que dispositions coupables. Dans le premier cas, seul leur abus est condamnable et l'idéal est la métriopathie platonicienne et aristotélicienne; dans le second, elles sont en elles-mêmes mauvaises, et l'idéal est l'apathie stoïcienne. Il semble que Philon ait hésité entre les deux. Mais le fond de sa pensée semble être que la métriopathie convient au progressant. Il ne peut détruire la passion et doit se contenter de la maîtriser : "Lorsque je suis allé à de riches dîners et que je n'étais pas arrivé avec la raison, je suis devenu l'esclave des mets préparés, mais lorsque je suis venu avec la raison je devins d'esclave maître" (*Leg. All.*, III, 156). L'apathie est réservée au parfait : "Le texte indique la supériorité de l'apathie du sage sur la modération du progressant" (III, 144). C'est l'idéal de Moïse, dont Philon dit qu'il devait, pour recevoir les divins oracles "purifier son corps, en s'abstenant du contact de toutes les passions et en se purifiant de tout ce qui appartient à la nature mortelle" (*V. M.*, II, 68).

A la lutte contre les passions correspond l'*acquisition des vertus*. Le propre de l'ἀρετή, de la vertu, est pour Philon d'être configuration à Dieu. L'âme cesse de se conformer au sensible pour se conformer à l'intelligible : "La vertu céleste est plantée par Dieu dans la race mortelle : elle est une imitation et une image de la vertu céleste. Ayant eu pitié de notre race, Dieu enracina, comme soutien et sauvegarde contre les maladies de l'âme, la vertu terrestre, imitation de la vertu céleste et exemplaire" (*Leg. All.*, I, 45). Ceci encore est en relation avec la conception platonicienne de la ressemblance avec Dieu, qui interfère avec la doctrine biblique de l'εἰκών καὶ ὁμοίωσις. A l'idée de l'imitation de Dieu s'associe le thème de "suivre Dieu", qui est une transposition biblique de la doctrine stoïcienne du "suivre la nature". Nous voyons, ici, cette compénétration des théories bibliques et platoniciennes s'accomplir.

Quant au détail des vertus, il s'agit ici des vertus morales; Philon intègre à la pensée biblique la doctrine stoïcienne des quatre vertus, dont il voit le symbole dans les quatre fleuves du Paradis. Toutefois, en général, il voit d'abord une vertu générique qui est parfois la piété, parfois la bonté (*Leg. All.*, I, 59), et dont le symbole est l'arbre de vie. Puis viennent les vertus particulières. "Par les fleuves, il veut indiquer les vertus particulières. Elles sont au nombre de quatre : prudence, tempérance, courage et justice. Le grand fleuve, d'où dérivent les quatre rivières est la vertu générique que nous avons nommée bonté" (I, 63). Mais à côté de ces vertus fondamentales, Philon connaît toute une psychologie morale qui unit les éléments grecs aux éléments bibliques. A la tempérance se rattache l'ἐγκράτεια, la continence. A la justice, l'ἰσότης, la mesure, et l'humilité (ταπεινοφροσύνη). L'amour du prochain est uni à l'amour de Dieu, la φιλανθρωπία à l'εὐσέβεια (*Abr.*, 208) et Philon parle d'"aimer les autres comme soi-même" (*Quaest. Gen.*, II, 25).

3° **A**près la conversion, qui était rupture avec le monde irréel des apparences, le progressant est rentré en lui-même et a découvert progressivement la vie de l'esprit. Il reste, maintenant, une dernière étape à franchir, qui est la recherche de Dieu au-delà de l'esprit, la sortie de soi. C'est à proprement parler l'entrée dans la vie parfaite dont le modèle est Isaac :

"Si tu désires, ô âme, devenir héritière des biens divins, ne quitte pas seulement la terre, ton corps, ta parenté, les sens, et la maison de ton père, le discours - mais fuis-toi aussi toi-même et sors de toi (ἐκστῆθι), comme les corybantes et les possédés (κατεχόμενοι), inspiré et agité par Dieu d'un enthousiasme prophétique. L'état de l'esprit possédé par Dieu (ἐνθουσιασμός) et qui n'est plus en lui-même, mais sur lequel souffle l'amour céleste (ἔρως) et qui est tiré en haut vers lui, de l'esprit que la vérité précède pour écarter les obstacles devant ses pas et l'aider à marcher sur la voie royale, c'est là être héritier de Dieu" (Her., 69).

Ce texte extraordinaire nous introduit bien à la troisième voie. De même que le progressant était au niveau de la vie de l'esprit et donc restauré dans le monde intelligible, le parfait sort de lui et du monde intelligible pour entrer dans le monde de Dieu, dans la ténèbre. Le principe de la vie spirituelle n'est plus ici la connaissance, l'ἐπιστημή, mais l'ἔρως, l'amour. Nous passons de la vie illuminative à la vie unitive. Par ailleurs, la vie du progressant était un effort pour acquérir les vertus. Ici, c'est Dieu qui remplit l'âme de ses grâces infuses, αὐτομαθεῖς. Enfin, cela culmine dans l'expérience spirituelle de l'extase, de la sortie de soi, où l'âme est comme possédée par Dieu. Nous retrouvons ici le vocabulaire platonicien de l'enthousiasme. Et ceci constitue la voie royale (ὁδός βασιλική) où l'âme s'avance(1).

Ce qui caractérise cette voie, c'est la substitution de l'action de Dieu à l'effort humain :

"Rentre dans la terre de ton père et je serai avec toi... Cesse de lutter, mais jouis de tes travaux. Or, cela, tu ne peux le faire en restant ici chez Laban, en vivant parmi les choses sensibles. Mais il te faut émigrer dans la terre de ton père, c'est-à-dire du Logos sacré et en quelque mesure père des lutteurs; cette demeure est la sagesse, domicile excellent des âmes vertueuses. C'est dans cette région que demeure la race des αὐτομαθεῖς qui n'ont plus besoin de la nourriture lactée des enfants. Car des biens abondants leur sont préparés, causes de repos. Et la source (πηγή) d'où ces biens se répandent, c'est la familiarité (συνωδός) avec le Dieu qui aime donner (φιλόδωρος). Et c'est pour sceller ses bienfaits qu'il dit : "Je serai avec toi". Quel bien saurait manquer en effet quand le Dieu tout-puissant est présent, avec les Grâces vierges qui sont ses filles. Alors cessent les méditations, les efforts, les ascèses : tous les biens utiles sont donnés ensemble sans travail, par la providence de la nature... Si l'âme produit quelque chose d'elle-même, c'est la plupart du temps un fruit avorté. Au contraire, tout ce que Dieu répand dans l'âme est excellent et parfait" (Migr., 27-33).

Ce qui est important, ici, c'est qu'il s'agit véritablement de l'entrée dans un monde nouveau. Comme le dit le *Quis rer. div. heres*, "le sage a Dieu pour maître, les autres le sage" (19). Le propre de la sagesse, c'est qu'elle est communiquée par Dieu et par Dieu seul. C'est ce que Philon entend, en

(1) Voir J. PASCHER, *Βασιλική ὁδός*, Paderborn, 1936, p. 113.

appliquant la division classique de la science qui est possédée par *σοφία*, *ἄσκησις*, *φύσις*. La science possédée par *φύσις* c'est la sagesse qui est un don et non acquise par l'effort. Le sage est *αὐτομαθής*, *αὐτοδίδακτος* selon des mots qui reviennent fréquemment, c'est-à-dire instruit directement par Dieu. Est-ce là une disposition innée ? Certains textes le donneraient à supposer : Le sage, *αὐτομαθής*, n'a pas besoin d'efforts, mais la sagesse lui est donnée dès sa naissance; elle coule du ciel et lui communique la sobre ivresse" (*De congr.*, 166). On tendrait alors à voir dans le parfait et le progressant deux races, celle de ceux qui possèdent la science de façon innée et d'autres qui ne l'acquièrent que par le labeur. Cela est bien la position des gnostiques, distinguant les charnels et les spirituels, comme deux races. Pour Philon, l'interprétation paraît devoir être autre. Il s'agit bien d'étapes différentes et le mot *αὐτομαθής* signifie seulement l'origine divine de la sagesse et son caractère immédiat. C'est ce que nous trouvons dans ce passage du *De congr.* :

"La race inspirée (*αὐτομαθής*), dont Isaac est censé faire partie, la joie excellente (*χαρά*) des bonnes dispositions, jouit d'une nature simple et sans mélange; elle n'a besoin ni d'exercice (*ἀσκησις*) ni d'enseignement (*διδασκαλία*). En effet, Dieu répand du haut du ciel le bien *αὐτομαθές*, *αὐτοδίδακτον* et il est dès lors impossible de vivre avec les arts esclaves... Celui qui a obtenu la sagesse, qui ne demande aucune peine, par le bonheur de sa nature n'a plus à faire aucun progrès. Il a à sa portée les dons parfaits de Dieu, inspiré par les grâces très antiques. Il n'a plus qu'à souhaiter qu'elles demeurent" (*De congr.*, 36-38).

Nous remarquons, ici, l'idée que celui qui a trouvé la *σοφία* n'a plus de progrès à faire, idée qui vient de la tradition stoïcienne. Quant au caractère de grâce de la *σοφία* il est encore, ici, bien explicite. C'est l'entrée dans la voie royale, nous dit le *Quod Deus sit immutabilis*:

"Nous sur qui Dieu répand la pluie de ses dons, buvons à la citerne et laissons là les étroites fontaines terrestres. Le ciel répand sur nous une nourriture meilleure que le nectar et l'ambrosie des mythes. Et pourquoi, par manque de foi, chercher des secours humains, quand le Sauveur nous a ouvert le trésor céleste pour notre usage et jouissance... Entrons donc dans la voie royale, nous qui pensons qu'il faut laisser les choses de la terre, dans cette voie royale dont aucun homme n'est maître, mais seulement celui qui est vraiment roi. C'est comme je l'ai dit, la *σοφία*, par laquelle seule un refuge auprès de l'incrédulé est offert à ceux qui le demandent. Celui qui fait route par cette voie royale ne se fatiguera pas jusqu'à sa rencontre avec le roi" (*Imm.*, 155-160).

Sous ses formes les plus hautes, cette saisie de l'âme par Dieu l'arrache à elle-même. C'est cette possession, cette *κατόχη*, dont Philon parle si souvent : "Puis-toi toi-même et sors de toi, comme un corybanthe possédé par Dieu (*κατεχόμενος*), mû par son inspiration et saisi par l'enthousiasme prophétique. Être possédé par Dieu (*ἐνθουσιώσης*) et hors de soi, sous le souffle de l'Êros céleste qui soulève l'âme vers les hauteurs, c'est cela marcher sur la voie royale, c'est cela être héritier de Dieu" (*Her.*, 69). Pour décrire cet état, Philon dispose de toute une gamme d'images : c'est une folie (*μανία*), une sombre ivresse (*μέθη νηφάλιος*), un amour passionné (*έρως*), autant d'ex-

pressions qui signifient l'invasion dans l'âme d'une action divine qui l'arrache à elle-même(1).

D'abord la sobre ivresse. Dans le *De Fuga*, Philon distingue quatre catégories d'âmes. La troisième, c'est l'âme avide de savoir. Elle cherche à scruter le lieu inaccessible, demeure des natures divines. Alors qu'elle est sur le point d'entreprendre ce travail sans fin et stérile, elle est aidée par la miséricorde du Dieu sauveur qui lui dit de son sanctuaire : "Ne t'approche pas. Ce qui veut dire : ne t'avance pas vers une pareille recherche. En effet, les forces humaines n'y suffisent pas" (162). Vient alors la quatrième catégorie :

"C'est lorsque, sans recherche antérieure, la découverte se présente d'elle-même. Appartient à cette catégorie tout sage αὐτομαθής, αὐτοδιδασκός. Ce n'est pas en effet par des examens, des méditations et des efforts qu'il avance. Mais à peine né il trouve la sagesse toute préparée, qui descend en pluie du haut du ciel. Il s'en désaltère sans y mêler d'eau et il demeure ivre de la sobre ivresse(2) qui s'accompagne de la rectitude du jugement" (*Fug.*, 166; voir *Ebr.*, 145; *Leg. All.*, III, 82).

Le thème de l'érôs apparaît dans le *De Somniis* :

"Lorsque l'esprit, saisi par l'amour de Dieu, est tendu vers son sanctuaire, il s'avance avec ardeur, oubliant le reste sous l'action de Dieu et s'oubliant même lui-même. Il ne pense et n'adhère qu'à celui qu'il sert et auquel il s'est voué, auquel il offre l'encens des vertus parfaites. Lorsqu'il cesse d'être saisi par Dieu et que son désir se relâche, quittant les choses divines, il redevient homme, appliqué aux choses humaines" (*De Somniis*, II, 232-233; cf. I, 164-165).

Ici apparaît le caractère transitoire de cette possession divine. C'est une sorte d'extase, où l'âme est enlevée à elle-même, où elle sent que Dieu agit en elle et d'où elle retombe à son état normal.

Enfin, nous rencontrons les expressions de folie (μανία) et d'extase (ἔκστασις). C'est ainsi que Philon décrit l'extase dans le *Quis rer. div. h.* 264-265 :

"Tant que notre esprit luit, répandant dans toute l'âme la lumière de midi, étant en nous, nous ne sommes pas inspirés (ou κατεχόμεθα); mais quand cette lumière se couche, l'extase (ἔκστασις) divine fond sur nous et la folie (μανία) inspirée (κατοχρησμένη). Lorsque la lumière divine brille, la lumière humaine descend; et lorsque celle-ci descend, celle-là se lève. C'est ce qui arrive à la race prophétique. L'esprit (νοῦς) sort en nous, à l'arrivée du πνεῦμα divin. Et quand il s'en va, il remonte à nouveau. Car il n'est pas permis au divin et à l'humain de cohabiter."

Cela semble bien être chez Philon une expérience personnelle :

"Je ne rougirai pas d'avouer ce qui m'arrive souvent. Parfois, voulant me mettre à écrire à mon habitude sur un sujet de philosophie, trouvant mon esprit sec et stérile

(1) Völker conteste l'existence d'une expérience mystique chez Philon et entend ces expressions dans un sens littéraire. Mais Thyen a raison d'y voir au contraire le sommet de son idéal (*art. cit.* p. 244).

(2) L'expression se retrouvera dans Grégoire de Nysse (XLVI 990 B; *Platonisme et théologie mystique*, p. 290 sqq), dans Saint Ambroise (XVI 449 B; *Quasten, Sobria ebrietas in Ambrosii de Sacramentis, Mel. Mohlberg*, 1948, I, p. 118 sqq). Voir en particulier l'hymne des laudes du lundi : Laeti bibamus sobriam Ebrietatem spiritus

je renonce à mon entreprise, condamnant ma présomption et glorifiant celui qui peut ouvrir et fermer l'esprit. Parfois, au contraire, arrivant vide, je me sens soudain rempli, les pensées pleuvant invisiblement d'en haut, en sorte que je suis saisi par une inspiration divine (κορυβαντιῶν ὑποκαταχῆς ἐνθεοῦ) et que je ne sais plus où je suis, qui je suis, avec qui je suis, ce que je dis, ce que j'écris. Mais je vois les choses comme si elles étaient présentes devant mes yeux" (*De migr.*, 34-35. Voir aussi *Somm.*, II, 250-254; *Conf.*, 59).

On voit bien ici les éléments qui constituent la doctrine de l'inspiration de Philon. Il y a la conception grecque de l'inspiration poétique, telle que nous la trouvons chez Platon, mais considérée comme une visite divine où l'âme sort d'elle-même, est expulsée, et où le πνεῦμα divin se substitue à elle. Mais, ici, encore le thème grec ne vient que pour expliciter une idée biblique qui est celle de la prophétie(1). Philon parle souvent de la race parfaite qui est la race prophétique (*De Giğ.*, 63). Ainsi, c'est la doctrine juive de la prophétie qui se trouve exprimée dans le style grec de l'inspiration. Cette théorie présente, en effet, tous les traits de la théorie traditionnelle du judaïsme. La venue de l'Esprit y est non pas un état stable, mais une venue subite, une visite, pendant laquelle l'âme du prophète est saisie par l'Esprit pour accomplir une oeuvre divine. Toutefois, l'influence grecque gauchit la pensée biblique. Et cela amènera par la suite deux déviations. D'une part, sur le plan spirituel, on considèrera que la vie mystique, comme possession de l'âme par l'Esprit, la chasse d'elle-même. Par ailleurs, sur le plan théologique, on verra dans l'inspiration scripturaire une dictée de l'Esprit à l'écrivain en état d'extase.

(1) H. Thyen dépend de préjugés contestables quand il affirme que l'expérience philonienne de la vision extatique de Dieu est purement hellénistique et étrangère à la foi juive (*art. cit.*, p. 245). C'est en vertu du même préjugé que Völker niait l'existence de cette extase, pour assurer l'authenticité juive de Philon.

TABLE DES MATIERES

LE JUDAISME AU TEMPS DU CHRIST

BIBLIOGRAPHIE	1a
---------------------	----

Première Partie - LE JUDAISME PALESTINIEN

Chapitre I - LES COURANTS RELIGIEUX	2a
---	----

I - Les Sadducéens	4a
--------------------------	----

II - Les Pharisiens	6a
---------------------------	----

III - Les Zélotes	8a
-------------------------	----

IV - Les Hérodiens	11a
--------------------------	-----

V - Les Samaritains	15a
---------------------------	-----

VI - Les sectes Baptistes	17a
---------------------------------	-----

VII - Le Gnosticisme	19a
----------------------------	-----

VIII - Les Esséniens	20a
----------------------------	-----

1 - l'histoire	21a
----------------------	-----

2 - L'organisation de la Communauté	26a
---	-----

Chapitre II - LA LITTÉRATURE INTERTESTAMENTAIRE	36a
---	-----

I - Les Apocalypses	36a
---------------------------	-----

1 - Le Livre d'Hénoch	36a
-----------------------------	-----

2 - L'Apocalypse d'Esdras	39a
---------------------------------	-----

3 - L'Apocalypse de Baruch	41a
----------------------------------	-----

II - La Haggada	42a
-----------------------	-----

1 - Le Livre des Jubilés	42a
--------------------------------	-----

2 - L'Apocryphe de la Genèse	44a
------------------------------------	-----

3 - Le Livre des Antiquités	45a
-----------------------------------	-----

III - Autres Genres exégétiques	47a
---------------------------------------	-----

1 - Les Testaments	47a
--------------------------	-----

2 - L'Assomption de Moïse	48a
---------------------------------	-----

3 - La Vie d'Adam et Eve	49a
--------------------------------	-----

4 - Le pesher d'Habacuc et les autres pesherim	50a
--	-----

IV - Ecrits Liturgiques	51a
-------------------------------	-----

1 - Les Psaumes de Salomon	51a
----------------------------------	-----

2 - Les Hymnes de Qumran	52a
--------------------------------	-----

V - Les règlements	54a
1 - Les Document de Damas	54a
2 - La Règle de la Communauté	55a
3 - La Règle de la guerre	56a

Chapitre III - LES DOCTRINES 58a

I - Anges et Démones 58a

1 - L'angélogologie 59a

2 - La Démonologie 64a

II - L'Eschatologie 67a

1 - Les Tables Célestes 67a

2 - Les âges du monde 70a

3 - La Résurrection 73a

4 - La Vie Future 74a

III - Le Dualisme essénien 76a

Deuxième Partie - LE JUDAISME HELLENISTIQUE : PHILON D'ALEXANDRIE

Introduction 1

Chapitre I - LA VIE DE PHILON 4

Chapitre II - PHILON ET SON TEMPS 24

I - Philon et les Esséniens 24

II - Les Philosophes d'Alexandrie 34

III - Philon et la politique romaine

Chapitre III - L'EXEGESE DE PHILON 51

I - L'exégèse alexandrine avant Philon 51

II - L'exégèse littérale 59

III - L'exégèse allégorique 65

1 - L'interprétation cosmologique 65

2 - L'exégèse anthropologique 66

3 - L'exégèse mystique 68

Chapitre IV - LA THEOLOGIE DE PHILON 73

I - L'incompréhensibilité de Dieu 73

II - Les puissances	76
III - Le logos	79
IV - Les anges	85
V - Le kosmos	87
VI - L'homme	90
VII - La grâce	92
Chapitre V - LA SPIRITUALITE DE PHILON	96

LE JUDAISME AU TEMPS DU CHRIST : ERRATA

LIRE : 15a/note I : fourth (au lieu de fourthe). 16a/5/9 : ils corrigeaient (au lieu de : en corrigeant). 21a/1/3 : MILK. 26a/2/13 et 47a/2/5 : Philomenko 37a/1/3 : breu 40a/4/3 : δαβούλιον 40a/5/3 : Romains. 42a : IL LA HAGGADA 43a/1/4 : Joseph. 47a/1/9 : Dora (au lieu de Dore). 51a : IV ECRITS LITURGIQUES. 52a/4/8 : 𐤒𐤕𐤁 53a/4/1 : l'angélologie 53a/4/2 : leur fera 53a/4/8 : psalmiste. 69a/1/6 : (Apoc,V, 1-8) 77a/3/6 : inimitié. 9/7/10 : (88)" 89/4/7 : postérieures 81/2/II : ἡδέα.

SIGNES UTILISES DANS LA PREMIERE PARTIE DU COURS :

- CDC pour le Document de Damas.
- I QpH pour le Commentaire d'Habacuc.
- DSD (ou I QS) pour la Règle de la Communauté (appelée encore : Manuel de discipline).

REEMPLACER le paragraphe I de la page 79a par ceci :

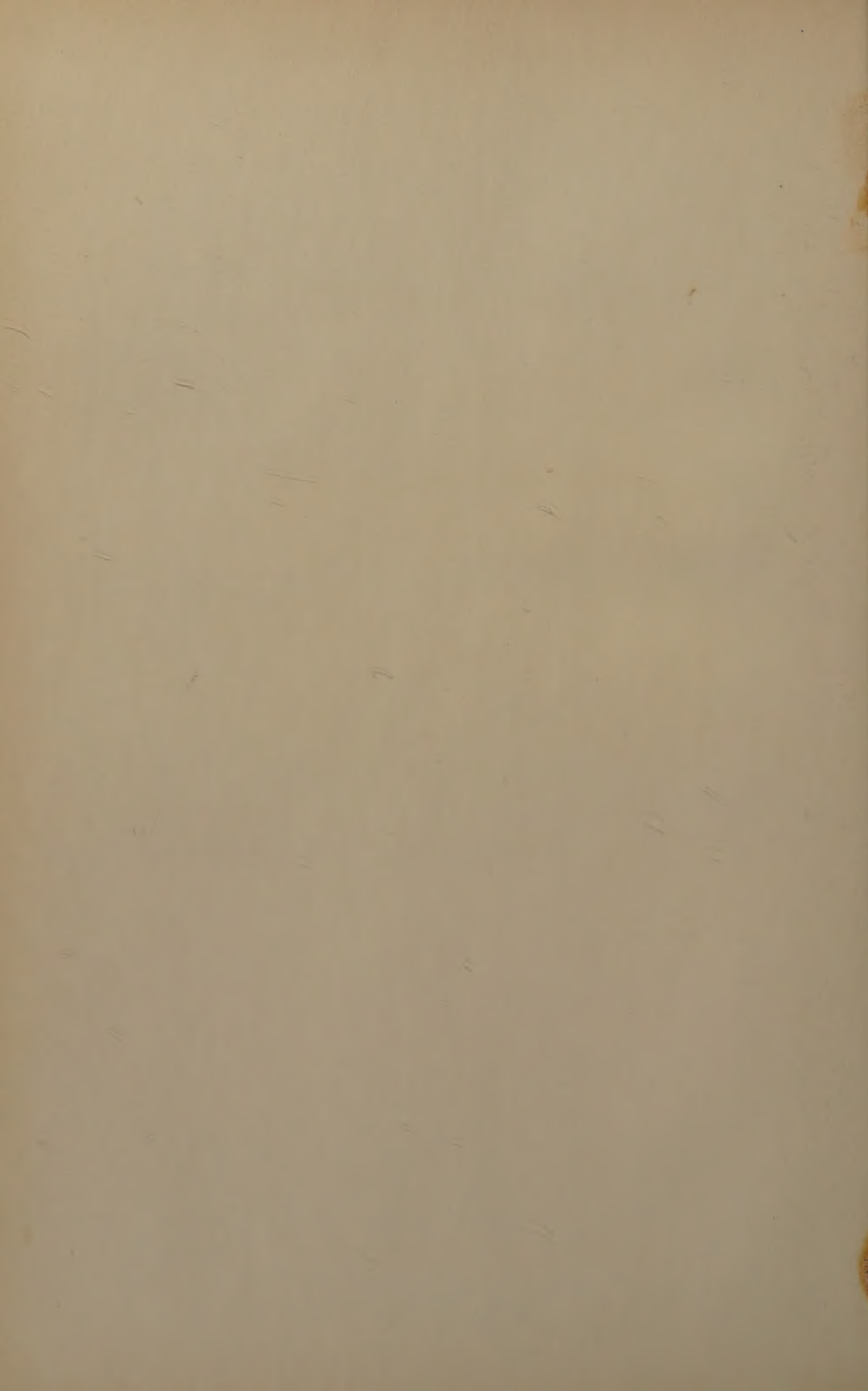
En face agit l'esprit de perversité : "C'est à lui qu'appartiennent la cupidité et le relâchement dans le service de la justice, l'impiété et le mensonge, l'orgueil et l'élévation du cœur, la fausseté et la tromperie, la cruauté et l'abondante scélératesse, l'impatience et l'abondante folie et l'ardeur insolente, les oeuvres abominables commises dans l'esprit de luxure et les voies de souillure au service de l'impureté... Quant à la visite de tous ceux qui marchent en cet esprit, elle consiste en l'abondance des coups qu'administrent tous les anges de destruction, en la Fosse éternelle par la furieuse colère du Dieu des vengeances, en l'effroi perpétuel et la honte sans fin, ainsi qu'en l'opprobre de l'extermination par le feu des régions ténébreuses. Tous leurs temps d'âge en âge sont dans le plus triste chagrin et le plus amer malheur, dans les calamités des ténèbres, jusqu'à ce qu'ils soient exterminés sans qu'un seul d'entre eux ne survive ni ne réchappe."

REEMPLACER le paragraphe qui commence au bas de la page 54a par ceci :

L'auteur revient alors à la suite de l'histoire de la communauté. Tandis que les Juifs infidèles tombaient sous le joug romain, "ceux qui tenaient ferme s'étaient exilés vers le pays du Nord, ainsi qu'il a dit : J'exilerai la *Sikkout* de votre roi et le *Kiyyoun* de vos images et l'Etoile de votre Dieu de ma tente à Damas (1). Les livres de la Loi, telle est la hutte (*soukkat*) du roi (2), ainsi qu'il a dit : Je relèverai la hutte de David qui est tombée (3); le roi, c'est l'assemblée; la fidélité des images, ce sont les livres des Prophètes, (4) dont Israël a méprisé les paroles; et l'Etoile, c'est le Chercheur de la Loi, qui est venu à Damas, ainsi qu'il est écrit : Une étoile a fait route de Jacob et un sceptre s'est levé d'Israël (5). Le sceptre, c'est le Prince de la Congrégation, et, lors de son avènement, il abattra tous les fils de Seth" (VII, 13-20) Par l'exégèse dont il témoigne notamment par le choix des prophéties, ce texte est un véritable pesher.

(1) Amos V, 26-27. cette citation du reste n'est pas exactement conforme au texte massorétique. (2) *Sikkout* est rapproché du mot voisin *Soukkat*, hutte, entendu ici comme un symbole de la Loi que la communauté restaure à Damas. (3) Amos IX, 11 (4) *Kiyyoun* est rapproché de *Kēwān*, qui signifie : vérité, fidélité. Les livres des Prophètes sont les images fidèles (entendez : de la Loi mosaïque, sans doute). (5) Num XXIV, 17

1100₉₀



296

57060

D227

Daniélou, Jean

AUTHOR

Le Judaïsme au temps du Christ

TITLE

(notes)

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
	NOV 27	
NOV 2	<i>[Signature]</i>	
	<i>Maria S.</i>	

57060

